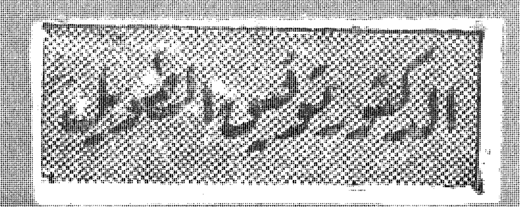
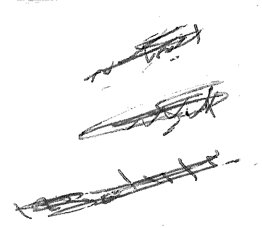


تأليف



الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت



أسـس الفلســـفة

تليجرام

هنا سور الازبكية

غواص في بحر الكتب

باحثون

محمد خطاب

الدكتور توفيق الطويل
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

أسس الفلسفة

الطبعة الرابعـــة ١٩٦٤
منقحة موسّعة

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

محتويات الكتاب

الباب الرابع

مقدمة الطبعة الرابعة

استغرق الفكرُ الغربيُّ هذا الكتابَ فى كل طبعاته السالفة — باستثناء باب أخير كنا قد أفردناه للفكر الإسلامى فلسفةً وتصوفاً وكلاماً — وحتى فى طبعتنا السالفة توخّينا أن نزيد حظ الفلسفات « الغربية » المعاصرة من دراسات الكتاب ، وفى طبعتنا الراهنة حرصنا على أن نفسح للعلم وفلسفته « فى تراث الغرب » مكانا ملحوظاً ، ولكننا مع هذا كله تحرّينا فى هذه الطبعة أن نضع حكمة الشرق القديم ، وتراث العرب الزاهر فى عصورهم الوسطى ، فى مكان مرموق من تاريخ الفكر البشرى ، بعد أن أغفل فضلَهما جمهرةُ الغربيين من مؤرخى الفكر .

وقد أشرنا فى طبعتنا الأولى إلى أن كتابنا يضم دراساتٍ يعارض بعضُها بعضا ، ويُفسح صدره لتطاحن المذاهب وصراع المدارس ، وإنْ حرصنا على أن نحدد موقفنا منها جميعا ، بتعقيباتٍ ذيّلنا بها فصول الكتاب ، وبهذه السماحة نفسها جمعنا فى طبعتنا الراهنة بين وجهات نظر يعارض بعضها بعضا — وإن تصدّيْنا لنقض بعضها أو تأييد بعضها الآخر ، أو رفضها جميعا ، وفاقا لنزعتنا العقلية واتجاهنا فى التفكير .

فأما فى مجال الفلسفة فقد جمعنا فى هذه الطبعة بين رأى الذين ينحدرون بنشأتها إلى اليونان ، ويجاهرون بأن الفلسفة اليونانية خَلْقٌ عبقرىٌّ أصيلٌ جاء على غير مثال ، بمعنى أنها لم تكن تتمةَ بناءٍ بدأه غير اليونان ، ولا نتيجةَ مقدماتٍ تنحدر بجذورها إلى حكمة الشرق القديم ، ولما كانت الفلسفة قديماً تشمل العلم الرياضى والطبيعى ، انتهى أصحاب هذا الرأى — من أمثال « برترند رسل » **B. Russell** إلى أن اليونان هم الذين أنشأوا العلم الرياضى ، وابتدعوا العلم الطبيعى ، واخترعوا الفلسفة !

وفى ضوء هذا كثر حديث مؤرخى الفكر عما سموه بالمعجزة اليونانية ! جمعنا فى طبعتنا هذه بين هذا الاتجاه وبين رأى الذين وسّعوا مدلول الفلسفة حتى شمل التراث الروحى والعقلى فى حكمة الشرق الموغل فى قِدمه — فيما ذهب « ماسون — أورسيل » P. Msason-Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس — ومَنْ ردوا نشأة العلوم الرياضية إلى مصر القديمة واعتبروا فن الهندسة اختراعا مصريا — فيما قال أمثال « وِل ديورنت » W. Durant سيد مؤرخى الحضارات فى أمريكا — ومَنْ تحرّوْا أن ينبهوا إلى خطأ الذين ينسوْن — عند الحديث على المعجزة اليونانية — الأبَ والأم اللذيْن نشأت عنهما هذه المعجزة ، وجاهروا بأن الأب هو التراث المصرى القديم ، وأن الأم هى ذخيرة بلاد ما بين النهرين — فيما قال « چورج سارتون G. Sarton سيد مؤرخى العلم فى أمريكا .

هذا عن الفلسفة ، أما فى مجال العلم — بمعناه الحاضر — فقد جمعنا فى طبعتنا الراهنة بين رأى جمهرة مؤرخى العلم من الغربيين ممن يردون نشأة العلم (الطبيعى) مستقلا عن الفلسفة إلى أوربا الحديثة ، استناداً إلى أن المنهج التجريبى الذى استقَلّ على أساسه العلم الطبيعى عن الفلسفة ، كان اختراعا أوربيا ! تحددتْ معالمه فى أوربا — بل فى إنجلترا خاصة — فى مطالع العصور الحديثة ؛ فصّلنا فى بيان هذا الاتجاه كما بدا فى مؤلفات الغربيين من مؤرخى الفكر ، ولكنا عارَضْناه فى طبعتنا هذه برأىٍ جديدٍ ينحدر بنشأة المنهج التجريبى العلمى إلى مفكرى العرب إبان العصور الوسطى ، فهم الذين سبقوا إلى اتخاذ الملاحظة طريقا إلى الكشف عن الحقائق الكونية ، واستعانوا بالآلات والأجهزة العلمية تفاديا لقصور الحواس عن ملاحظة الظواهر الطبيعية ، واستخدموا « التجربة العلمية » متى تيسر إجراؤها ، وقد سماها جابر بن حيان « بالتدريب » وسماها

الحسن بن الهيثم بالاعتبار ! وافترضوا الفروض لتفسير الظواهر التى يدرسونها ، وحرصوا على تمحيص فروضهم فى ضوء التجربة ، ابتغاء التوصل إلى كشف « قوانين » تفسر هذه الظواهر تفسيرا علميا ، بل فطنوا إلى ما لم يفطن إليه رواد المناهج من الغربيين المحدثين ، وهو أن هذا الاستقراء لا يغنى عن الاستنباط عند تطبيق القوانين العامة على الحالات الجزئية ! وزادوا فاصطنعوا بالفعل هذا المنهج العلمى فى دراساتهم ، فكان علم الكيمياء عند أمثال « جابر بن حيان » وعلم الطبيعة (البصريات) عند أمثال الحسن بن الهيثم ، وعلم الفلك عند أمثال « البيرونى » وعلم الطب عند أمثال « أبى بكر الرازى » « وأبى القاسم الزهراوى » . . . فنشأت بهذا العلوم الطبيعية فى التفكير العربى قبل أن تنشأ فى تراث الغربيين بمئات السنين ؟

بل حتى فى مجال العلوم الرياضية ، كان لأعلام العرب إبان العصور الوسطى فضلٌ ملحوظٌ فى ترقية بعضها واختراع بعضها الآخر ! نشأت هذه العلوم — تجريبيةً على الأقل — فى مصر القديمة منذ بضع عشرات من القرون ! ونشأ بعضها فى صورته النظرية فى الفكر اليونانى الذى تلا ذلك ؛ وفضل العرب فيها لا يُنكر ، فعلم الجبر يدين للعرب الذين كانوا أول من أقامه على قواعد منطقية ، وعن العرب أخذ الغربيون اسمه Algebra ، وسُمِّيَتْ اللوغارتمات فى أوربا « بالغورتمى » نسبة إلى « الخوارزمى » ! وابتدع ثابت ابن قره والبوزجانى علم التفاضل والتكامل ، وكان العرب أول من أقام حساب المثلثات علماً مستقلا عن علم الفلك . . . . .

وقد فطن إلى فضل العرب على نشأة العلم الطبيعى والرياضى ، قلّةٌ من المحدثين من مؤرخى الغرب الذين أكبوا على هذا التراث ، وعكفوا على دراسته ، ووقفوا على الكثير من كنوزه المخبأة ، فردّوا إليه بعض ما يقتضيه الإنصاف الأمين من حقوق فى مجال الفكر البشرى ، وأوضحنا نحن فى

إيجازٍ ما غمض من إشاراتهم ، فأنصفنا فى هذه الطبعة أعلام مفكرى العرب من ظلمٍ حاق بهم أجيالا ، واكتفينا فى هذا كله « بلمحات خاطفة » تشير إلى كنوز هذا التراث ، دون أن نقف عنده طويلا ، لأن فى عزمنا أن نُفْرِد لتفصيل الحديث فيه كتابا مستقلا .

وسيعرف القارئ أن حديثنا عن العلم الطبيعى والرياضى فى كتابٍ عن « أسس الفلسفة » يُبرره أن مفهوم الفلسفة كان — حتى مطالع العصور الحديثة — يتسع لكل معرفة منهجية منظمة ، وأن العلم — استقرائيا تجريبيا أو صوريا رياضيا — لم يكن قد استقلّ عن الفلسفة بعد .

وهكذا احتلّتْ فى طبعتنا الراهنة حكمة الشرق القديم ، وتراث العرب الوسيط ، مكانا ملحوظاً من تاريخ الفكر البشرى ، فكثيراً ما كنا نبدأ فى تأريخ موضوعاتٍ بحكمة الشرق القديم ، ونمضى فى تطورها عَبر اليونان والرومان ومَنْ تلاهم ، حتى إذا فرغنا من أوربا فى عصورها الوسطى ، كشفنا عن دور التراث العربى الذى احتلّ مكان الصدارة بين الفكر الأوربى الوسيط فى ركوده وجموده ، والفكر الأوربى الحديث فى حركته ويقظته ، لأن الغرب حين أخذ ينفض عن نفسه آثار الجمود الذى جثم على صدره فى العصور الوسطى ، وهمّ باليقظة والنهوض ، لجأ — منذ العصر المدرسى — إلى العرب وجدّ فى نقل كتبهم التى طوت تراث الأقدمين إلى اللغة اللاتينية — وقد كانت يومئذ لغة العلم فى أوربا — وراح يستقى منها العلم بتراث أجداده الأولين من اليونان والرومان ، ووقف خلال ذلك على إضافات الفكر العربى الأصيل إلى هذا التراث القديم ، وكان هذا من أظهر العوامل تأثيراً فى نهضة أوربا الحديثة — اتّبعنا هذا فيما كتبنا ، إلا حين كان يبدو لنا أن طرافة التفكير العربى تبدو أرْوَع حين يُذكر عقب التفكير الغربى فى عصوره الحديثة ! ولكن هذا على أى حال قد شجعنا على أن نحذف من طبعتنا الراهنة الباب الخامس بفصوله الثلاثة ، تفاديا لتضخم الكتاب وتَعذّر تداوله بين القراء ، واستجابةً

لما قيل من أن وضعه قد لا يقتضيه الحديث عن « أسس الفلسفة » ، مجردةً عما يقيدها بمكان ، أو يربطها بظروف وملابسات !

* * *

وبعد ، فهذا هو كتابنا الذى نقدمه اليوم فى ثوبه الجديد إلى قرائه ، حرصنا فى كل طبعاته على أن يضم الأصولَ التى لا يستقيم بغيرها مدلول الفلسفة ، ولكن سماته وقسماته كانت تتغير فى كل طبعةٍ عما كانت عليه فى سابقتها ، فليس العلم قائمةً بأفكار جامدة ميتة محصورة عدداً ، محددة شكلاً ولوناً ، يلوكها المؤلف عبر السنين ، ولكنه أفكارٌ حيةٌ تسعى ، تنمو وتتناسل وتتكاثر وتتطور عبر الأيام ، وتتجدد فى ذهن المؤلف وفاقاً لمدى تفاعله مع قراءاته وخبراته ، ومبلغ تـكيّفه مع تيارات المحيط الاجتماعى والفكرى الذى يعيش فيه ؛ وتَطورُ الكتاب — أى كتاب — عبر طبعاته المختلفة ، صورةٌ لتطور الفكر عند مؤلفه ، ومن هنا كان حرصنا على أن نسجل فى فاتحة الكتاب مقدماتِ طبعاته !

وبعد ، فما نظن أنّا فى حاجة إلى أن نعيد هنا ما قلناه فى مقدمة طبعتنا الأولى بشأن أبواب الكتاب وفصوله ، والمنهج الذى اصطنعناه فى دراستها ، ولا أن نُنَبّه قارئنا إلى أننا أقمنا على خُطتنا التى رسمناها منذ أن نُشر هذا الكتاب أول مرة ، وأخصّ ما يميزها تلك السماحة التى استقبلنا بها تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، مع الحرص على تحديد موقفنا منها جميعاً ، بتعقيباتٍ ذَيّلنا بها موضوعات الكتاب فى شتى فصوله ، وأجريناها كلها فى اتجاه واحد يمضى مع تيار الفلسفة العقلية وينصب آخر الأمر فى خِضَمّها دون أن نستهين بخطر اتجاهات التجريبيين والوضعيين ومن ساير ركبها ! وإنّا لنرجو فى نهاية هذا التمهيد — ما رجوناه فى ختام طبعتنا السالفة — أن يساهم هذا الجهد المتواضع — بأى نصيب — فى إثراء العقل وإخصاب المعرفة ، وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع .

مارس ١٩٦٤ — توفيق الطويل

مقدمة الطبعة الثالثة

أدركتْ هذه الطبعةَ إضافاتٌ كان من أظهرها تَضَخّم نصيب الفلسفات المعاصرة ؛ وقد تناولناها كما بدتْ فى الفلسفة العملية ، والمادية الجدلية ، والوجودية ، والوضعية المنطقية[1] ، ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود بإطلاق ، واهتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث فى الإنسان وحياته الواقعية ؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية من المثالية ، والواقعية ، والعقلية ، والحدسية ، والتجريبية[2] ، حتى آخر تطوراتها فى وقتنا الحاضر .

وكان طبيعياً أن يقتضينا ضيق المقام واتساع آفاق الموضوع ، وتنوّع المذاهب وتعدد اتجاهاتها ، أن نتَوخّى الإيجاز فى عرضها ومناقشة مُقَوماتها ، حتى يتسنى لنا أن نُلمّ بهذا الفيض من الفلسفات فى مثل هذا الكتاب .

وقد عرف بالتطورات التى أدركت هذه الطبعةَ بعضُ الأصدقاء ، فطلب إلىّ أحدهم أن أستبعد ماضى الفلسفات الكلاسيكية من كتابى ، اكتفاءً بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل فى اتجاهاتها المعاصرة ! راعنى هذا الرأى لأنى سمعت ما يشبهه من بعض تلامذتى الذين تخصصوا فى دراسة الفلسفة ! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلا ، لأعرض ما قيل فى التنفير من تاريخ الفلسفة ، وما عُرف من وجوه الإغراء بدراسته ، عسى أن نتبين خلال ذلك وجه الحق فى هذه المسألة :

---

(١) هى على الترتيب : Pragmatism—Dialectic materialism—Existentialism— Logical positivism

(٢) هى على الترتيب Idealism — Realism — Rationalism — Intuitionism — Empiricism

اشتد الكلَف بالماضي والعمل على إحياء تراثه عند رواد الفكر الأوربي الحديث في عصر النهضة ، فمهّد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح ، ثم تولاهم النفور من الماضي حين ساورهم الظن بأن الإعجاب بتراثه يعوق البحث النزيه عن الحقيقة ، ويعرقل انطلاق الفكر الحر ، وبدت هذه الظاهرة في مطلع القرن السابع عشر عند الذين انصرفوا عن إحياء الماضي ونزعوا إلى إنشاء فلسفة جديدة مبتكرة ، إذ خشيَ جمهرتهم من هذا الماضي الذي يريد أن يستمر حياً في الحاضر وأن يعيش أبداً ، وأشفقوا منه على مصير الفكر الحي الذي كان يدافع عنه « ديكارت » وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضي — فيما يروى عنه إميل بريبه E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضي وحذّروا من مغبة التشيّع له ، وطالبوا بالتهيؤ لاستقبال الدنيا بكراً متجددةً متطورةً على الدوام أبداً .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمي الحديث ، فأوجب « فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon في الجانب السلبي من منهجه التجريبي أن يُطهّر الباحث عقله من « أوثان المسرح » حتى لا يتقيد بتراث الماضي ويجمد عند آراء الأغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes في أولى قواعد منهجه العقلي على أن يُنبّه الباحث إلى ضرورة الاعتزاز بعقله واعتبار وضوح الأفكار وجلائها مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انتفت الكتب القديمة والسلطة الكنَسية مصدراً للحقيقة ، وهكذا كان اتجاه جمهرة المفكرين في هذه الفترة ، ذهبوا إلى القول بأن استمرار الماضي حياً في الحاضر يضلل العقل ويعوق انطلاق الفكر .

على أن هذه الفترة التي اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بماضي التفكير الفلسفي ، لم تعدم منصفين يقدرون الاستعانة بالتفكير الماضي في مجال البحث عن الحقيقة ، وكان في مقـدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz

الديكارتى الذى عده مؤرخو الفلسفة من أتباع مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو المذهب الذى يمكن اعتباره فى صورته المتزمتة رَجْعاً للغُلوّ فى الاستخفاف بماضى التفكير ، لأنه أصلا ينطوى على غُلُو فى الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترن بالحرص على تقدير تراثه والانتفاع بكنوزه . وقد بعث هـــذا المذهبَ فى القرن الماضى « ڤكتور كوزان » + ١٨٦٧ V. Cousin وجدّ مع أتباعه فى الترويج له ، وذهب إلى أبعد مما ذهب صاحبه « ليبنتز » إذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن السابقين من أهلها لم يُبقوا لخلفائهم مجالا لبحث ، ولم يتركوا فى ميدان الفكر جديداً يمكن كشفه والعثور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستبعد من مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يُبقى على ما تنطوى عليه من عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض وينشئ منها خلقاً جديداً ! وبهذا المذهب تفنى الفلسفة فى تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستقبلها فى ماضيها ، ويوصَد بهذا باب التجديد والإبداع الحقيقى .

* * *

وتعقيباً على ما أسلفنا نقول إن فى كلتا الوجهتين من النظر غُلُوّاً ينبو بها عن جانب المعقول ؛ فمذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التى تعج بالتفكير الشامخ البنّاء ، يقف أمامه الخلف مشدوهاً فلا يدرى أين سبيل التجديد والإبداع ، وعندئذ يقنع بعرض الماضى وتخير ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض عسى أن تستوى مذهباً جديداً . . . ! وحسب هذا المذهب قصوراً ونقصاً أنه يعوق الإبداع الحقيقى فى التفكير الفلسفى ، إذ الأصل فى كل مذهب — فيما يقول البعض — أنه كلٌ متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب جديد من فِكَر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة . . . ؟ إن الفكر متجددٌ متطورٌ على الدوام أبداً ،

فليبقَ باب التفلسف الصحيح مفتوحاً على مصراعيه ، وليس يمنع هذا من الانتفاع بتراث الماضى والإفادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا لخلفائهم مجالا لبحث فضلالٌ مبينٌ يعوق التفكير ويعرقل انطلاق العقل لا محالة .

أما حملة رواد الفكر الحديث على ماضى التفكير الفلسفى ، فقد كان لها ما يبررها فى ذلك العصر ، إذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد » السلطة العلمية — ممثلةً فى أرسطو — و « طغيان » السلطة الدينية — ممثلةً فى الكنيسة — وتطلعوا إلى أن ينقلوا العقل الجديد من الجمود والركود إلى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة إلى التجديد والإبداع ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن هذه الظاهرة كانت وليدة عصرها ، وإنها بوضعها القديم قد انتهت بانتهاء مبرراتها .

* * *

والأدنى إلى منطق العقل أن نقول مع « ليون روبان » Leon Robin إن إغفال ماضى التفكير ميسورٌ فى العلم مستحيلٌ فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلفٌ عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، والمشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعدُ باقيةً وستظل باقيةً دواما ، لم تتغير موضوعاتها وإن طعَّمها البحث بعناصر جديدة ؛ أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يُشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة

فإنه يُكوّن جزءاً منها ، ومن ثَم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها[1] .

والباحث فى ماضى الفلسفة كلما توغل فى مجاهله صادفته فى كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، والارتداد إلى هذا الماضى لايعوق انطلاق العقل ، وإنما يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تقويض الأفكار التى يعوزها التمحيص ، ويحول دون التسرع فى إصدار الأحكام المبتسرة فيما يقول « إميل برييه »[2] إنه يقفنا على التفكير البنّاء الشامخ ويغرينا بحب الحقيقة ويعلمنا مناهج كشفها ، ويثير فينا روح البحث النزيه والتفكير الدقيق ، إنه يكشف عن المحاولات التى قام بها الفلاسفة رغبةً فى حل الإشكالات التى عرضت لهم ، ويهدى إلى الإلمام بمواضع الخطأ فى محاولاتهم ، ومواطن القوة فى تفكيرهم ، ويثير فى النفس النقد الحر . . . إن فى وسع دارس العلم أن يقنع بالنتائج — النظريات — التى انتهت إليها مباحث العلماء دون الرجوع إلى تطور التفكير الذى أسلم إليها ، لأن ماضى العلم هو الجزء الفانى من العلم[3] — كما قلنا من قبل — أما دارس الفلسفة فإنه لا يستطيع قط

---

(١) L. Robin, La Pensée Grièque et les Origines de L'Espirit Scientifique. 1932 p. 5 - 6.

نقله إلى الإنجليزية M.R. Dobie تحت عنوان : (Greek Thought & the Origines of the Scientific Spirit 1928 - p. 4).

(٢) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie Vol - 1 p. 1.

(٣) ومع هذا تعنى جامعات العالم المتمدين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لى منذ عشر سنوات A. C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن (وهو الآن أستاذ مساعد بجامعة اكسفورد) إن جامعته تفاخر جامعات الدنيا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وإنما تخصص له قسماً department بهيئة تدريس كاملة . . . !

أن يستغنى عن ماضيها ، لأن هذا الماضى يُكوّن جزءاً منها ويشترك معها فى موضوع واحد ، والجديد فى الفلسفة يقوم فى العادة على قديم ، وإذا نزع أصحاب الجديد إلى تقويض القديم أملا فى أن يقيموا بناءهم جديداً من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد — متى كان ملماً بماضى الفلسفة — أن كثيراً من الحلول التى قدمها لحل المشكلات السابقون من الفلاسفة ، يزخر قوةً وينبض حياةً ، وقد يبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من كثير من الحلول التى يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من الفلاسفة ! بل إن الفلاسفة الذين حاربوا الماضى كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضى وتراثه ! وفى مقدمة هؤلاء كبيرهم « ديكارت » أبو الفلسفة الأوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذى لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائناً من كان . . ! والذى أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ! وأن يأخذ مكان أرسطو فى مدارس العالم المسيحى ... والذى أراد بقصة المدفأة[1] أن يستبعد كل الجهود التى بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستأنف الفلسفة وكأن أحداً قبله لم يُفلسف ، وأن يجدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا « الكسندر كواريه[2] هل

---

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة فى يوم بارد أن المصنوعات التى اشترك فى صنعها كثيرون ، تجيء أقل كمالا من المصنوعات التى أخرجها صانع واحد ، والبيت الذى يشيده بناء واحد يبدو أكمل من بيت يشارك فى بنائه كثيرون ، والمدينة التى تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاماً من المدينة التى تقام دفعة واحدة ؛ وكذلك الحال فى العلوم ، شارك فى تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلواً من اليقين ، وحفلت بالأخطاء والأضاليل ، ومن هنا وجب أن ينهض بإعادة بنائها فرد واحد . . . ! ! وقد شرع هو فى النهوض بهذا العمل . . . !

(٢) A, Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937 — p. 9 & 24. وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس فى ديكارت .

انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضى الذى كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ؟ كلا فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية التى جدّ فى هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس « أوغسطين » + ٤٣٠ والقديس « أنسيلم » + ١١٠٩ ودنزسكوت + ١٣٠٨ ومن إليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضى وروحه ، وأن الماضى كان له تأثيره الخفىّ النفاذ على فلسفته . . . ؟ والغريب أنه يعترف هو نفسه — مع حملته على الماضى — بأن منهجه يقتضى أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضى (والحاضر) بعد أن يقوم بفحصه واختباره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد الباطل منه ويبقى على الحق فيه . . ! وفى القصة سلة التفاحة التى وردت فى خطابه إلى الأب ميلان[1] ما يشهد بما نقول .

إن تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجهات النظر التى قيلت فى موضوعات البحث الفلسفى ، من هنا مست حاجة المشتغلين بالفلسفة إلى الاغتراف من معينه والاستعانة بتراثه على الخَلْق العبقرى الأصيل ، وبالرجوع إليه يعرف دارس الفلسفة بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويُلِمّ بالتطورات التى أدركت هذا التفكير ، والحلول التى قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله كفيل بأن يثير فى نفسه روح النقد الحر ، ويغريه بمحبة الحقيقة ، ويدفعه إلى الاستمساك بالقيم العليا من حق وخير وجمال[2] .

---

(١) يقول إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فماذا تفعل لتتخلص من الفاسد إلا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ فى فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد السليم منه إلى السلة وتطرح التالف بعيداً عنها ، والمعنى واضح ، فالسلة هى العقل والتفاح هو الأفكار التى تملأه .

(٢) فصلنا فى بيان **موقف الفلاسفة** من **تاريخ الفلسفة** فى بحث لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » .

من أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — توخينا أن نجمع فى كتابنا الحلول التى قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد فى حاضر الفلسفة ما يغنى عن ماضيها ، بل آثرنا أن ننهل من معين الماضى الذى يجرى فياضا متجدداً مع كل عبقرى فى أى عصر من عصور التاريخ ، وإنا لنرجو أن يتكفل هذا التراث الغنى الخصب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع ؟

توفيق الطويل

مقدمة الطبعة الثانية

هذه طبعة مُنَقَّحَة مُوَسَّعة ، تَضَمَّنَتْ إضافات تجاوزت ثلث حجم الكتاب فى طبعته الأولى ، وانْصَبَّ أكثر هذه الإضافات على الفلسفات المعاصرة — وقد كان حظها من الطبعة الأولى ضئيلا ، ويزيد هذه الإضافات تبريراً قولُنا فى مقدمة طبعتنا السابقة « إن نطاق البحث من السعة بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل فى كتاب ، وقد كنا نتوخّى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشرى فى حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل فى كل موضوع » .

وإنى لأرجو الآن — والكتاب فى طريقه إلى أيدى قرائه — أن أكون قد أصَبْتُ من التوفيق ، لِقاء ما استَنْزَفْتُ من جهد ، واحتملت من عناء . . . والكمال لله أولا وآخراً ؟

ت . ط

مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتابٌ أُجْمِلتْ فيه أسس الفلسفة وأصولها ، فى محاولةٍ أريدَ بها تَوخِّى الدقة فى الدراسة وتَحَرِّى البساطة والوضوح ، فى غير ابتذالٍ يُخرج الكتابَ عن نطاق البحث العلمى ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذى يحتمله بحثٌ ينأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن فى غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نَغْفل عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ، فليس أضلَّ عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملةً وتفصيلا ، إذ بالغاً ما بلغ ضيق الباحث بمذهب مّا — أو حتى بالأسس التى يقوم عليها مذهبٌ مّا — فإنه واجدٌ فى ثناياه بعض ما يروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان مثاراً لإعجاب الباحث المنصف ، إن مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع مواطن الإعجاب ، ومنهج البحث العلمى لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهى تنشد الحقيقة فى مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأى نزاع يقوم بين الفلاسفة ، لأنه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح فى حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعى الذى يستفتى التجربة ولا يُذعِن لغير جوابها ، فالأستاذ آير A. J. Ayer — أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن[1] — يصرح فى كتاب من كتبه — يُعتبر اليوم على صغر حجمه إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية المعاصرة — بأن المذهب الذى يدين به سيتكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التى يقوم بينها بصدد الحق نزاع ، لأن هذه المدارس قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذى

(١) كان فى جامعة لندن عند نشر الطبعة الأولى ، ثم نقل بعد أستاذاً فى جامعة أكسفورد .

ولا تقول إلا لغواً[١] !! وإلى ما يشـــبه هذا الموقف عامةً ذهب أصحاب المذهب العملى الأمريكى Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر[٢] .

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعى عامةً — والوضعية المنطقية خاصةً — يستوجب التسليم بما يلزم عن هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدى[٣] — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعى ومناهجه « غير ذات موضوع » ! إن قضاياها خِلوٌ من كل معنى يُحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! وإذا كانت الفلسفة قد استنفدت موضوعها وافتقدت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن نتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بصدد الحقيقة[٤] ! وقد فصَل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم الصورية (الرياضية) وقضايا العلوم الطبيعية فصلا قاطعاً ، فجعلوا الأولى قَبْلية — سابقة على التجربة — تحليلية يُستخرج محمولها من موضوعها ، ومعيار الصدق فيها قانون عدم

---

(١) هو كتاب **A. J. Ayer, Language, Truth and Logic** قارن مثلا مطلع الفصل الثامن ص ١٣٣ — ١٣٤ من طبعته التاسعة (فبراير ١٩٤٩) ، وقارن فى التعليق على هـذا الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورث » **M. Cornforth** فى كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان : **In Defence of Philosophy, agaènst Positivism and Pragmatism**

(٢) ضاقوا بالنزاع الذى يثور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا إن العبرة بقيمة الفكرة فى دنيا الواقع ، فصوابها أو خطأها مرهون بنتائجها فى حياتنا العملية ، وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية **Formalism** ؛ بهذا تحول مذهب البرجماتية إلى منهج يستخدم للقضاء على النزاع الذى يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا ضير فى نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاد بعضها بعضاً . . ! وسنعود إلى تفصيل هذا فى حينه ، وقارن : **W. James, Pragmatism** ص ٤٣ — ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٣٤ وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٧ — ٢٥٣ .

(٣) قارن الفقرة (ب) من الفصل الأول فى الباب الأول .

(٤) انظر شرح هذا فى حديثنا عن مفهوم الفلسفة (فقرة ٢ من الفصل الأول فى الباب الأول) وفى حديثنا عن موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقى (فى الفصل الثانى من الباب الثانى) .

التناقض ، وجعلوا الثانية بَعْدية تركيبية يزيد محمولها على موضوعها ما ينبئ عن علم جديد ، ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملاذهم الأعلى كلما نزعوا إلى تقويم حقيقة ، واستبعدوا من نطاق البحث العلمى كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبى ، فبرّروا بهذا ادّعاءَهم بأن التسليم بمذهبهم يُفْضى لا محالة إلى اختفاء النزاع بين الفلاسفة(١) وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

للوضعيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وإن كان بين اتجاه الكتاب واتجاههم صلاتُ رحم ووشائج قُربَى(٢) !! لن يختفى النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقى عقل فى رأس إنسان ، ومن السذاجة أن يظن ظانٌّ أن عقول جميع المفكرين ستَنْصَبّ يوماً ما — أو ينبغى أن تُصَبّ — فى قالب وضعى يتلاشى معه كل نزاع حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغى ألا يعرض لدراسة موضوع يتعذر إخضاعه لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالعلم برىء منه ! حقيقة إن استبعاد التفكير الوضعى من مجال الدراسات الفلسفية ضلالٌ مبين ، ولكن قبول هذا التفكير لا يعنى قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم كل ما عداه من وجوه النظر . . . بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه !

* * *

(١) قارن فى هذين النوعين من القضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ — ١٠ و ١٦ — ١٨ و ٧٨ — ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو سنة ١٩٥٢ ، وقد عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب ، قارن مثلاً حديثنا عن إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة (فى الفصل الثانى من الباب الثانى) .

(٢) المعروف أن دعاة المذهب العقلى لا يرفضون الموقف الوضعى وإن كانوا لا يقنعون به ، وعلى عكسهم الوضعيون ، يستخفهم الرضا عن موقفهم ، ولا يجدون مبرراً للتسليم بموقف غيره . . ! وفى مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .

وبعد ، فإن كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا فى أولها للفلسفة مجالاً ومنهجاً ، فعرفنا نشأتها وتعريفها وموضوعها وغرضها ، ووازنّا بين منهج البحث عند العقليين ومنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ؛ وعرفنا من حديثنا عن مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشاكل رئيسية : هى الأنطولوچيا أو مبحث الوجود ، والإپستمولوچيا أو نظرية المعرفة ، والأكسيولوچيا أو مبحث القيم ، فأفردنا لكل مبحث من هذه المباحث باباً ، تحدثنا فى مبحث الوجود عن « ما بعد الطبيعة » وموقف خصومه من إنكاره ، وعرضنا فى نظرية المعرفة للبحث فى القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التيقن ، وأسلَمَنا هذا إلى الحديث عن « طبيعة المعرفة » لتتبين حقيقة العلاقة بين الشىء المدرَك والقُوَى التى تدركه ، وعقبنا على هذا بالبحث فى منابع المعرفة وأدواتها كما تبدو فى مذاهب العقليين ومذاهب التجريبيين ومن وَفّقوا بينهما ، وتسللنا من هذا إلى مبحث القيم ، معنيين بالبحث فى : الحق والخير والجمال ، حددنا مشاكلها وناقشنا اتجاهات الفلاسفة فى تَصَوّرهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التى تُصطَنع فى تقويمها أو تَذَوّقها ، وعقبنا على كلٍّ منها بتأريخ العلم الذى يعرض لدراستها تأريخاً موجزاً .

بهذه الأبواب الأربعة كان يمكن أن ينتهى كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن صدور الكتاب فى مصر على يد مؤلف مصرىّ قد اقتضى التعقيب بباب خامس نعقده عن الفلسفة الإسلامية مجالاً ومنهجاً ، وأسلَمَنا الحديثُ عن مجالها إلى البحث فى علم الكلام والتصوف فى الإسلام ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان فى نطاق الفلسفة الإسلامية[1] .

وهكذا ينتهى كتابنا الذى تشعب إلى أربعة عشر فصلا ، يرى القارئ النقط التى تضمنها كلٌّ منها مُجمَلةً فى الفهرس التحليلى التالى ، ومُفَصّلةً فيما يليه من صفحات الكتاب .

---

(١) اضطرنا تضخم الكتاب فى طبعته الرابعة إلى حذف هذا الباب ، وإن كنا قد أدمجنا بعض الأفكار التى تضمنها فى ثنايا أبوابه الأخرى .

واختتمنا الكتاب بكشاف لأظهر الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم إن كانوا قد فارقوا دنياهم ، أو ذِكر مهنتهم أو تاريخ ميلادهم إن كانوا لا يزالون أحياء ، وعقّبنا على كشاف الأعلام بدليل يتضمن أهم المذاهب والمدارس والمسائل والموضوعات العامة(١) ، ويليه مُعجم فى ترجمة المصطلحات والمسائل التى وردت فى الكتاب ؛ وزودنا هوامش الصفحات — أولا بأول — بالمصادر التى استقينا منها مادة البحث ، مقرونة بمصادر أخرى فى كل موضوع على حدة ، وآثرنا مع هذا أن نضيف فى آخر كل فصل من فصوله أو باب من أبوابه ثبتاً بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع فى دراسة موضوعه ، واضطرتنا كثرة المصادر إلى الحرص على تفادى تكرارها — حتى حين تتداخل فصول الكتاب وتمس الحاجة إلى هذا التكرار .

* * *

يرى القارئ — من هذا الذى أسلفنا — أن نطاق البحث من السعة بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل فى كتاب ، وقد كنا نتوخى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشرى فى حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل فى كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذى أجملنا فيه موضوعنا بشيراً بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث بالتفصيل ، عسى أن تضىء ما يحتمل أن يكون مظلماً أو غامضاً فى مناطق هذا المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذى نقدمه اليوم لقرائنا مؤملين أن يَسُد فى مكتبتنا العربية فراغاً ، وأن يكون فى منهج البحث الذى اصطنعناه فى دراسة مسائله عرضاً ومناقشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره ؟

ت . ط

(١) حذفنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل فى الطبعة الثالثة اختصاراً لمواد الكتاب بعد أن تضخم .

إلى زوجتى [1]

فى ظل حياة كريمة كفلْتِ لها أسباب الصفاء والاطمئنان ، أعددْتُ هذا البحث ، وبفضل ما وَهبْتِ من جهد ، وقدَّمتِ من عوْن – حتى بعد أن رأى النورَ ابننا حُسام – تيسَّرَ ظهور الكتاب على هذه الصورة ، فإليكِ اهدى هذا الجهد ، تقديراً لفضلكِ وعرفاناً بجميلك .

(١) نشر هذا الإهداء فى مستهل الطبعات السائفة .

ملاحظات

١ – فى متن الكتاب ، وفى كشاف الأعلام بوجه خاص أشرنا – بعد أسماء الفرنجة من الفلاسفة والمفكرين – إلى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة إلى عامنا الحاضر – إلا قلة منهم أشرنا فى الكثير من الحالات إلى سنة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء .

٢ – توخينا فى رسم أكثر أسماء الأعلام أن تحتفظ بها كما شاعت فى كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصبح شائعاً فيها أبقينا على المقطع الأخير فى رسمه باللاتينية وهو (us) أو باليونانية (os) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الإعراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الأجنبية ، واحتفظنا أحياناً بحرف (p) باءً فى أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فقلنا : پيرون pyrrho مثلا – وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وإن لم يمنعنا هذا من أن نقول فيثاغورث pythagoras تمشيا مع النطق الشائع .

٣ – فى هوامش الصفحات إشارة إلى أسماء الكتب ، إذا تكرر الكتاب اختصرت الإشارة إلى ibid أو op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه – أو المكان نفسه – وذكرنا بعد رقم الصفحة فى بعض المصادر الفرنجية : ff ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

الباب الأول

الفلسفة مجالا ومنهجا

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : في مناهج البحث العلمي

— من فلسفة العلوم —

الباب الاول

الفلسـفة مجالا ومنهجاً

لا يزال الباحثون فى الفلسفة على خلافٍ بصدد نشأتها وتعريفها ، وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها ، ومنهج البحث فيها ، فمن الخير أن نتوخى الإيجاز فى عرض آرائهم ، وأن نتحرّى الاكتفاء بأشيعها وأدناها إلى اتفاق الرأى بينهم .

وسينصَبّ هذا الباب فى فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة وتعريفها وموضوعها وغايتها — عند جمهرة القدماء والمحدثين والمعاصرين — ويعرض الفصل الثانى للحديث عن منهج البحث فيها مع مقارنته بمنهج البحث التجريبى الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ، وذلك توطئةً لتفصيل القول فى الأبواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم .

الفصل الأول

مجال الفلسفة

١ – نشأة الفلسفة – ٢ – تطور معنى الفلسفة قديما وحديثا –
٣ – موضوعها – ٤ – غايتها

---

١ – نشأة الفلسفة

بين الشرق والغرب

تمهيد – حظ الشرق من نشأتها – رد نشأتها إلى الغرب – عودة إلى ردها إلى الشرق

تمهيد :

فى القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ردّ « أرسطو » نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وانحدر بها إلى « طاليس » فى النصف الأوّل من القرن السادس قبل الميلاد ؛ وتابعه فى هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة(١) .

وفى القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوچانس اللايرتى » كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم(٢) ، وعرض فيه للحديث عن

---

(١) اتفقوا فى ردها إلى اليونان ، واختلفوا فى أول من تفلسف ، فذهب أمثال برترند رسل B. Russell إلى أنه طاليس ، ورأى ڤكتور كوزان ١٨٤٧ + V. Cousin أنه سقراط ، وقال سانتهلير Bartlélemy - Saint - Hilaire + 1895 إنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية والإيلية والفيثاغورية . . . الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, 2 vols. وقد ترجم إلى الإنجليزية ثلاث مرات ، ونقل إلى الألمانية والإيطالية ثم الفرنسية تحت عنوان : Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité.

فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم — ورأيه هذا لا يعدم أنصاراً بين المحدثين .

حظ الشرق من نشأتها :

يكاد ينعقد الرأى على أن الشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداع حضارات مزدهرة يانعة ، تقوم على علوم عملية ناضجة . ودراسات نظرية دينية قيّمة ؛ فأما عن العلوم العملية فحسبنا أن نشير إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع الميكانيكا(١) وابتكر الكيمياء(٢)

---

(١) يقول ول ديورنت Will Durant (مؤرخ الحضارات) . فى الباب الذى عقده على مصر فى مجلده الأول من كتابه الضخم « قصة الحضارة » ص ١٧٩ وما بعدها ، إن مصر منذ بدء تاريخها المدوّن قد بلغت أعظم تقدم فى العلوم الرياضية ، ويكاد ينعقد الإجماع على أن فن الهندسة اختراع مصرى ، وقد سبق المصريون فيه اليونان والرومان وأوربا الحديثة ، حتى عهد الانقلاب الصناعى ، ولم يفقهم فيه إلا عصرنا الحاضر ، ولعلنا مخطئون حتى فى هذا الزعم ! ويتحدث سارتون George Sarton (مؤرخ العلم) فى كتاب له عن تاريخ العلم والنزعة الإنسانية الجديدة عن مقالين فى الرياضة منشورين على ورقتى بردى ترتد إحداهما وهى (Golenischev papayrus) إلى منتصف القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، وهى منسوخة عن أصل يرتد إلى أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد ! ومن دلالات هذا التقدم الرياضى قيام الهرم الأكبر الذى يرجع تاريخه إلى بداية القرن الثلاثين قبل الميلاد ! انظر ص ٦٧ وما بعدها فى كتابه المذكور بعد قليل . ويقول ا . ولف Wolf فى تأريخه للعلم والفلسفة (وقد نشر فى Outline of Modern Knowledge أن أقدم عملية حسابية تتألف من أرقام متعددة وجدت على ورقة بردى مصرية (محفوظة الآن فى المتحف البريطانى) قد نسخت منذ ستة وثلاثين قرناً عن أصل أقدم منها بكثير .

(٢) اشتق اسمه من الكلمة المصرية القديمة « كيمى » أى الأرض السوداء — كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء ، ويشهد بتقدم الكيمياء فى مصر القديمة تحنيط الجثث لتبقى عشرات القرون ، وما نراه حتى اليوم فى معابدهم وعلى آثارهم من ألوان وأصباغ لا تزال زاهية .

وأول من اخترع الكتابة وأقام المكتبات ودور الكتب[١] . وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأ علم الفلك[٢] ... ومثل هذا يقال فى سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الأوربى القديم فى مجالات البحث العلمى التجريبى .

أما عن التفكير النظرى الدينى فمن دلالات سبق الشرق للغرب فى مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلى فى الألوهية والبعث ، والخير والشر ، والمبدأ والمصير . . . وغير هذا من مجالات توصلوا بصددها إلى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان[٣] ومنذ أكثر من ثلاثة وثلاثين قرنا من الزمان توصل فى مصر القديمة « أمنحوتب الرابع المعروف باسم اخناتون » إلى وحدانية الله مع

---

(١) كان نبات البردى ينبت منذ الماضى السحيق على ضفاف النيل ، فعرف المصرى القديم بذكائه الفطرى (فيما يقول سانتهلير) كيف يتخذ من سيقانه أقلاماً ، ومن أوراقه صحفاً يكتب عليها ، ورأى أنه إذا كسر الساق سال منه سائل ملون فاتخذه مداداً ! وكتب الموضوعات الطويلة فى صحف كثيرة جمعها بعضها إلى بعض فنشأ الكتاب ، وكثرت الكتب فجمعها فى مكان يبيعها فيه لمن شاء ، فنشأت المكتبات ، وأعد بعضها فى مكان آخر ليطلع عليها أو يستعيرها من يريد ، فنشأت دور الكتب ! لأول مرة فى تاريخ البشرية ! ! ولا ندرى ماذا كان يمكن أن يكون مصير الحضارات الإنسانية بغير الكتابة !

(٢) سبقوا شعوب الأرض إلى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الأسبوع السبع ، وتقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا منذ الماضى السحيق بكسوف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك مما يرويه المؤرخون — قارن المستشرق الإيطالى نللينو : علم الفلك فى القرون الوسطى .

(٣) وجوه التشابه كثيرة ، حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات إلى الماء ، وقد سبقه إلى هذا البابليون ، كما أن نظرية الجوهر الفرد **atomism** عند الطبيعيين من اليونان ، وتناسخ الإرواح عند الفيثاغورية يشبهان ما عرف من قبل فى معتقدات الهنود ، كما أن المأثور عن الرواقية والأبيقورية يشبه بعضه ما تضمنته نحل الشرق التى تلتمس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة . . . الخ .

شيوع الشرك الوثنى فى عصره[١] ، وتوصلت « الزرادشتية » الفارسية إلى الثنائية Dualism التى ارتد فيها العالم إلى إله للخير وإله للشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ للموت ، كما عرف الهنود منذ أقدم العصور حلول الله فى مخلوقاته . . . إلى آخر ما يمكن ذكره فى هذا الصدد وكثير من فلاسفة اليونان الذين قيل إن الفلسفة قد نشأت على يدهم — كطاليس وفيثاغورس وديمقريطس[٢] — قد أمّوا بلاد الشرق القديم ، واتصلوا بثقافاتها ونهلوا من معينها — باتفاق بين المؤرخين .

رد نشأتها إلى الغرب :

ولكن جمهرة المحدثين من مؤرخى الفلسفة الغربيين — مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتـــداع الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خَلْقٌ عبقرى أصيل جاء على غير مثال ! ومن دلالاتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفى اليونانى : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة فى ظل اليونان وعاش فى كنفهم ، بحثوا فى الوجود لمعرفة أصله ومصيره ، وتأمّلوا موجوداته وما يعروها من صنوف التغير ، بدافع من الرغبة النزيهة

---

(١) ثار على دين أمون السائد فى عصره وأساليب كهنته وفسادها ، وهاجم جميع الآلهة وحارب الطقوس الدينية الوثنية ، وجاهر فى شجاعة بأنه ليس فى العالم إلا إله واحد — وإن رده إلى الشمس — وألف فيه أغانى تفيض حماسة وإيمانا — وفى المتحف البريطانى الآن لوحة نقش عليها نشيد فى توحيد الإله (رع) — انظر **W. Durant** فى المجلد الأول من قصة الحضارة وهو عن ميرات الغرب من تراث الشرق — وهو مذكور بعد قليل — ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢) زار الثلاثة مصر ، وأقام ثانيهم بها نحو اثنين وعشرين عاماً .

فى طلب المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة مُلحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسدّ بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، وإلى هذين النبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأمّلاته العقلية .

قالوا إن المصريين قد استخدموا الرياضيات فى مسح الأرض وشق الترع وغيرها من أغراض عملية ، واستعانوا بها وبالميكانيكا على إقامة الأهرامات ، التى ما زالت تتحدى الزمن ، أقاموها لحفظ الجثث المحنطة اعتقاداً منهم فى خلود النفس وحساب اليوم الآخر ؛ وتوسلوا بعلم العقاقير أو الكيمياء فى تحنيط الجثث واستخراج العطور والأصباغ والألوان وغير هذا من أغراض دينية ؛ ولكن اليونان هم الذين أنشأوا هذه العلوم فى صورتها النظرية الخالصة ، تجاوزوا فى الرياضيات مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا إلى القوانين والنظريات التى تستند إلى البرهان العقلى[1] .

وكذلك كان الحال فى علم الميكانيكا النظرى ، كان اليونان — فيما يقول جمهرة الغربيين من المؤرخين — أول من عالج دراساته بروح علمية ، إذ كان لأرسطو الفضل فى إنشاء هذا العلم النظرى وإن أخطأه التوفيق فى صيغة عباراته ، وأكملَ فضلَه السكندريون من أمثال أرشميدس + ٢١٢ ق . م ممن « قنّنُوا » المعلومات الميكانيكية لأول مرة فى تاريخ العلم .

وكان البابليون والكلدانيون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها ، فأنشأوا بهذا علم الفلك العملى ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية

(١) مهد الطريق إلى هذا طاليس وفيثاغورس وأفلاطون . . . حتى جاء إقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م **Euclide** ووضع كتابه « الأصول » الذى بقى المثل الأعلى للتفكير الهندسى الكامل فى أوربا أكثر من عشرين قرناً ، وساهم فى هذا من اليونان الذين عاشوا فى جامعة الإسكندرية القديمة أرسطارخوس (أول من قال بنظرية دوران الأرض) وأرشميد وغيرهما .

أو عملية (كمعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها) ، أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظرى ؛ رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين » ووضع « النظريات » التى تفسّر سيرها وتعطل ظهورها واختفاءها ، ويرجع الفضل الأكبر فى هذا إلى بطلميوس السكندرى (فى القرن الثانى) بكتابه « المِجِسْطِى » الذى ظل المرجع الرئيسى فى علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث .

ومثل هذا يقال فى العلوم التى أدت إليها فى الشرق القديم بواعث دينية أو أغراض عملية ، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علوما نظرية تستند إلى البرهان العقلى ، وتقوم على « تقنين » المعلومات بغير باعث دينى أو عملى .

* * *

هذا عن العلم التجريبى ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظرى المجرّد فيقال إن حكماء الشرق القديم قد أرادوا به إصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان النظر العقلى عندهم وسيلة وليس غاية فى ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج فى مناهج بحثهم الاستدلال العقلى بالخيال والبداهة ، واختلط فى تفكيرهم الدين بالفلسفة . بل كان تفكيرهم فى هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية ، فلم يجرّدوا الفلسفة من الدين ويعالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان عجزهم عن وضع مذاهب تُجْمِل الحقائق التى يتوصلون إليها بالبرهان العقلى ، ومن أجل هذا جاهر مؤرخو الغرب بأن الشرق وإن أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى ، فإن العلم والفلسفة بمعناهما النظرى من ابتداع اليونان ؛ يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برترند رسّل » (المولود فى عام ١٨٧٢) Bertrand Russell فى مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة الغربية » إن اليونان — وليس قدماء الشرقيين — هم الذين « أنشأوا الرياضة وابتدعوا العلم الطبيعى وابتكروا الفلسفة » . وفى مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ، كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — فى ذلك الوقت — ممتزجين ، لم ينفصل

أحدهما عن الآخر[١] . وإلى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخى الفلسفة من أمثال « تسلر » E. Zeller ، عرضوا للرأى الذى شاع منذ الماضى السحيق وردّ الكثير من مذاهب الفلسفة الإغريقية إلى الشرق القديم ، وقالوا إن رأياً شاع منذ القرن الثالث قبل ميلاد المسيح — لعلّ الشرقيين أوّلُ من اخترعوه ثم تبنّاه اليونان بعد ذلك ! — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذهبها الشائعة على أقلّ تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم إلى بلاد اليونان . . . وهم يعترفون بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والأخلاقية والمعلومات الفلكية والرياضية ، ولكنهم يرون أن الفلسفة اليونانية ومناهجها كانت خلْقاً أصيلا جاء على غير مثال ، ولم ينشأ قط عن حكمة الشرق القديم ، وهذه هى المعجزة اليونانية فيما يقول أمثال هنرى بير H Berr[٢] ، وقد سفّهوا الاعتماد على التشابه فى وجهات النظر بين الشرقيين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق ، لأن الشعوب الشرقية وإن كان لها أساطيرها وقصصها الدينى عن بدء الخلْق ونحوه من موضوعات فلسفية ، فقد كانت جميعها على جهل بالتفلسف والتأمل فى الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته ، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية وإن كانت تحمل طابعاً قومياً ملحوظاً ، إلا أنها كانت فى مذاهبها الرئيسية لا تستوحى ديناً ، ولا تستفتى عرفاً ، ولا تقيم لغير منطقها وزناً ، على عكس الحال فى حكمة الشرق القديم ، إذ لم يقدّر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغنى عن وحيه . وقد كان « أرسطو » — وهو أقدم شاهد يجوز الاعتماد عليه — يقرر أن المصريين هم أوّل من ابتدع العلوم الرياضية ، ولكنه — مع دقّته فى تتبع مذاهب القدماء فى تراث الفلاسفة الأوّلين — لا يشير قط إلى فلاسفة مصريين أو شرقيين ...

---

(١) B. Russell, History of Western Philosophy., 1948, p. 21 ff.

(٢) انظر تصديره للترجمة الإنجليزية لكتاب ليون روبان المذكور فى هامش سابق .

إلى آخر ما يقوله فى هذا الصدد جمهرة المؤرّخين من الغربيين[١] .

هكذا قالوا إن اليونان قد أفادوا من تراث الشرق القديم فى الفنون والعلوم العملية ، فأعانهم هذا على أن يفرغوا للبحث النظرى النزيه فى حقيقة الموجودات وماهيتها ، بحثاً قوامه التحليل المنطقى والترابط العلّى والبرهان العقلى ؛ ساعدهم على هذا اعترافهم بنظام الرق ، واعتقادهم بأن العبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليدوى ، ومهمة السادة أن يتفرغوا للبحث النظرى المجرّد ، أليس يقول أرسطو إن الاشتغال بالعلم يتطلب الفراغ . . . ؟ هكذا كانت نشأة الفلسفة بمعناها التقليدى على يدهم .

عودة إلى ردها إلى حكمة الشرق :

إذا كان هذا هو الرأى الشائع عند جمهرة الغربيين من مؤرخى الفلسفة ، فإن الشرق لم يعدم منصفين من الغربيين أنفسهم يقولون بغير ذلك ، وحسبنا أن نستشهد بثلاثة من أعلام المعاصرين من هؤلاء ، وهم : ول ديورنت سيد مؤرخى الحضارات (فى أمريكا)[٢] وچورچ سارتون + ١٩٥٦ سيد مؤرخى العلم (فى أمريكا)[٣] وپول ماسون أورسيل Marsson—Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس حاليا[٤] .

---

(١) قارن مقـــدمة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy Eng. Trans. by S.F. Alleyne & E. Abbott أو فى ترجمة L R. Palmer فى طبيعتها الثلاثين (عام ١٩٣١) .

(٢) انظر Will Durant, The Story of Civiliation, Part I وهذا الجزء يقع فى ١٠٤٨ صفحة وهو تحت عنوان Our Oriental Heritage, 1942.

(٣) George Sarton, The History of Scienee and the New Humanism, 1956.

(٤) Paul Masson — Oursel La Philosophie en Orient, 1938 وقد صـــدر ملحقاً لكتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ E. Bréhiar السالف الذكر .

فأما أولهم فيقول فى معرض حديثه عن الفلسفة المصرية فى مجلده السالف الذكر[١] إن مؤرخى الفلسفة من الغربيين قد جرت عادتهم على أن يردوا نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وأن الهنود الذين يرون أنهم أبدعوا الفلسفة ، والصينيين الذين يرون أنهم سموا بها إلى حد الكمال ، يسخرون من تعصب الغربيين وضيق تفكيرهم ، ولعل هؤلاء جميعاً مخطئون ، فإن فى تراث المصريين كتابات قديمة تتصل بالفلسفة الخلقية من بعيد ، بل إن حكمة مصر القديمة كانت مضرب الأمثال من اليونان الذين اعتقدوا أنهم أطفال إلى جانب حكماء هذا الشعب القديم (قارن أفلاطون فى محاورة طيماوس) . بل إن أقدم ما يعرف من المؤلفات الفلسفية تتضمنه « تعاليم بتاح حوتب » وهى ترتد إلى ثمانية وأربعين قرناً من الزمان (أى قبل عصر كونفوشيوس وسقراط وبوذا بثلاثة وعشرين قرناً !

بل جاهر « ديورنت » فى مقدمته للمجلد السالف الذكر بأن الغربيين الذين يزعمون خطأً أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذى نهل منه العقل الحديث ، ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أى حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته و . . . لتراث مصر وبلاد الشرق . . . . إلى آخر ما يقوله فى هذا الصدد :

أما « سارتون » فيقول فى معرض تأريخه للعلاقات العلمية بين الشرق والغرب : « إن نور العلم[٢] قد انبثق من الشرق ، وما من شك فى أن معارفنا العلمية القديمة — نحن الغربيين — مهما يكن أمرها ، فإنها ترتد أصلا إلى الشرق ، وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الأصول الصينية والهندية التى صدر منها علم الغرب ، فإننا على العكس نستطيع

---

(١) p. 193 ff.

(٢) لم تُعرف التفرقة بين معنى العلم ومعنى الفلسفة إلا فى مطالع العصر الحديث كما سنعرف بعد .

بيقين وتحديد دقيق أن ننحدر بأصوله إلى تراث ما بين النهرين ومصر ...»[١]

ويمضى سارتون فى الحديث حتى يتصدى لمناقشة عبقرية اليونان العلمية ، ويعرض لما سماه مؤرخو الغرب بالمعجزة اليونانية Greek miracle ويقول إن حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لايعدو أن يكون اعترافا بجهلهم بحقيقتها وتسليما منهم بهذا الجهل ... ويمضى سارتون فى حديثه حتى يقول فى صراحة : إن العلم اليونانى يقوم كلية على أسس من تراث الشرق ، وبالغةً ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق ، فإن من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية .. ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية ، أما الأب فهو التراث المصرى القديم ، وأما الأم فهى ذخيرة بلاد ما بين النهرين Mesopotamia[٢] .

أما ثالث الأعلام الذين أدت دراساتهم العميقة لتراث الشرق القديم إلى إنصافه وتقدير ميراث الغرب منه فهو « ماسون أورسيل » الذى أكد مع من تابعوه فى اتجاهه أن البحث العلمى فى تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه المخبأة لايزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يغيّر نظرتنا لتراثه ، وفى تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار ونحوها على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر بالكشف عن كنوز من النظر العقلى الشامل عند الهنود والمصريين والصينيين والفرس . وينذر بوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث العقل البشرى بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن نقطع كل صلة تربط اليونان بأساتذتهم فى الشرق القديم ، حقيقةً لم يُعرف لفظ

(١) George Sarton, ibid, p. 66 - 67.

(٢) ibid, p. 73 - 75 وسنرى عند حديثنا عن العرب كيف تحدث سارتون عن « المعجزة العربية » .

الفلسفة ومدلولها اليونانى التقليدى إلاّ عند الإغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا ، جهلته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق ، ولكن من السذاجة اليوم أن يظنّ ظانّ أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطوّراً منطقيا للعبقرية اليونانية وحدها "génie grec" فيما يقول الأستاذ إميل برييه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس(١)

وتضييق معنى الفلسفة هو الذى حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لانحدرنا بنشأتها إلى شعوب الشرق القديم ؛ وهذا ما فعله الأستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذى يقول أن ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا فى عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفى ، فإن فى مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرّد وتلألأت فى وضوح ... ولا يطعن فى هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفى بالتفكير الدينى فى شتى عصور الإنسانية حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما ، تنتهى لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما(٢) !

ومرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا وأوروبا بتعبير أدق ، وتوحى المصوّرات الجغرافية بهذا الوهم فى أذهان الناس ، مع أن فهم نتاج العقل اليونانى يتطلب وضع تراثه فى وسط إنسانى

---

(١) E. Bréhier فى مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور فى الهامش التالى ، ص ٦ و ٧ من المقدمة . وقد قام الأستاذ « برييه » بتدريس الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها فى عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة فى جامعة باريس ، وقد توفى فى الخامسة والسبعين من عمره عام ١٩٥٢ .

(٢) كتاب ماسون أورسيل السالف الذكر ص ١ — ٩ .

واسع ، ويقتضى أن نقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلى عند حكماء الشرق القديم ، وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا إلاّ تراث نبت فى « أوراسيا » L'Eurasie التى تجمع بين أوربا وآسيا فى سمط واحد(١) .

أما رد الشعوب إلى أجناس تتفاوت بطبيعتها فى القدرة على النظر العقلى المجرّد وإبداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال إرنست رنان + F. Renan ١٦٩٢ وكرستيان لاسِّن + ١٨٧٦ C. Lassen ، فهو من الخواطر التى أملاها التعصب الجنسى أو الدينى أو هما معاً ، وقد فَنَّدَ الكثيرون من الباحثين هذا الزعم ، فلا حاجة بنا إلى إطالة الحديث فيه(٢) .

إن التفكير الغربى كان دائماً يعيش فى محيط عقلى يتصل بالعالم بأسره ، فإذا عزلناه عن العالم أسأنا فهمه ، وهو فى مدّه وجزره إنما يفسَّر فى ضوء أسباب مشتركة فى « أوراسيا » كلها(٣) .

* * *

هذه وجهة نظر ذهب إليها بعض المعاصرين من الباحثين الغربيين ، ولكن جمهرة مؤرخى الفلسفة — من هؤلاء الغربيين — لا يرحبون بهذا الاتجاه فى فهم الفلسفة وتصور معناها وتحديد نشأتها ، لأنهم يُضَيِّقون مدلولها حتى يتعذر إطلاقه على حكمة الشرق القديم ، وتتقيد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أى ما تعريف الفلسفة التقليدى عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها الغربيين ؟

---

(١) ibid p. 5. أما إفريقيا فاعتبر مغربها الأقصى شرقى الحضارة ، أما شمالها فحضارته هى حضارة البحر الأبيض وهى أوربية فى الشمال وآسيوية فى الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل يدور كله حول فكرة « الأوراسيا » التى يتلاشى معها تقسيم التراث العقلى إلى شرقى وغربى .

(٢) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الإسلام فى الفصل الأول من القسم الأول فى كتاب « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٤ لأستاذنا المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق .

(٣) Masson — Oursel, ibid, p. 177.

٢ – تطور معنى الفلسفة

قديماً وحــديثاً

لفظ الفلسفة – معنى الفلسفة قديماً – معناها فى العصــور الوسطى (ا) فى أوربا – (ب) فى الإسلام – فى العصور الحديثة – معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفى المعاصر : استمرار الموقف التقليدى – موقف الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة – الاتجاه العملى (البرجماتى) فى أمريكا – موقف المادية الجدلية – موقف الوجودية – تعقيب .

لفظ الفلسفة :

لم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم ، وقيل إن تلامذة سقراط (من أفلاطون وأرسطو وحوارييها من اليونان) كانوا أول من أطلق هذا اللفظ ، فقابل أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائى ، يتنقل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه – أى فى سبيل غرض عملى يهدف إلى تحقيقه – ويلتمس أولها المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء وتقويض الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون – مع جهلهم – العلم بكل شىء ، فصرح بأنه ليس حكيما لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وإنما هو محب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heraclides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م Pythagoras هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الأشياء » وروى عنه شيشرون + ٤٣ ق . م Cicero أنه قال : من الناس من يستعبدهم

التماس المجد ، ومنهم من يستذله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على « البحث فى طبيعة الأشياء » وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أى الفلاسفة .

وقيل إنه رأى الممتازين من علماء عصره ومصلحيه يسمون أنفسهم ويسميهم الناس حكماء ، فرأى أن الإنسان لا يبلغ من الحكمة غايته — بالغاً ما بلغ جهده فى تحصيلها — فأطلق على أهل الحكمة من بنى الإنسان لفظاً أدنى إلى التواضع ، إذ سماهم محبي الحكمة أو أصدقاءها ، وقال عن نفسه : لست حكيما لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوعها وتداولها تثير اليوم شك الباحثين ، إذ الراجح عندهم أن هيرودوتس كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » إذ ورد فى بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت أن رغبتك فى المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفاً — فالتفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة فى غير ما غرض .

وإلى مثل هذا المعنى ذهب تيوسيديدس Thucydides إذ قال على لسان پيركليس فى خطبة رثاء للأثينيين : نحب الجمال فى غير سرَف ، ونميل إلى الحكمة فى غير ضعف (أو تخنث) — وإلى مثل هذا ذهب ايزقراطس Isocrates وغيره ممن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزا لها من المعرفة العملية أو الفنية .

معنى الفلسفة قديما :

تمثلت فلسفة الشرق القديم فى حكمته ، وكانت تضم العلوم العملية التجريبية ، والتفكير النظرى الدينى ، وهى فى جملتها تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية كما أشرنا من قبل .

أما عند اليونان فقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل أول

من تفلسف ، لا يعنينا إن كانوا قد أخطأوا فى نظرياتهم أم أصابوا ، بل يعنينا اتجاههم العام إلى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته ، والمنهج العقلى الذى اصطنعوه وأقاموه على التعليل المنطقى والبرهان العقلى ، ومع هذا سُموا بالحكماء ، أى الباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات .

وعرف أرسطو الفلسفة بأنها البحث عن الوجود بما هو وجود ، وسماها بالفلسفة الأولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية (وهى عنده العلم الطبيعى) وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقا — لا الأولى فى جنس من الأجناس — وسماها أيضاً بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود ، وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه — النظرى من طبيعيات ورياضيات وإلهيات — والعملى — من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (أى الميتافيزيقا) علم الموجودات بعللها الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك — مجردا من كل تعيين .

وكان التفلسف بهذا المعنى جهدا عقليا يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة ، أو نزوعا عقليا يدفع إليه الشعور بالجهل ، وتبعث عليه اللذة العقلية ، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية ، وهذا هو الذى سُمى قديماً بالعلم ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة قد صدرا عن أصل واحد ، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا فى مطالع العصر الحديث كما سنعرف بعد .

وبممات أرسطو (عملاق الفكر اليونانى الشامخ) عام ٣٢٢ ق . م (أو بممات الإسكندر الأكبر فى العام التالى بفتوحاته للشرق ومحاولاته المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية) انتهى العصر الهلينى

وبدأ العصر الهلينستى Helenistic age وفيه ذبل الفكر وانصرف عن التفكير فى الوجود إلى البحث فى سلوك الإنسان ، وتطلع إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية على نحو ما نرى فى كبرى مدارسه (من الرواقية والأبيقورية والشكاك)(١) فذهب الرواقية Stoics إلى أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ، وذهب أبيقور Epicurus إلى أن الفلسفة هى السعى إلى حياة السعادة باستعمال العقل ... إلى غير هذا من تعاريف تدور فى فلك واحد ، وتربط كلها بين الفكر والحياة العملية .

وقد غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة المنطقى ، وبدا هذا فى مذهب شامخ هو الأفلاطونية المحدثة New Platonism فحاول فيلو الإسكندرى Philo أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلوطين المصرى + ٢٦٦ ق . م Plotinus المذهب الأفلاطونى وتوسل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط العلم بالميثولوجيا — من الناحية التاريخية — اختلاطا ملحوظاً ، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول تسلر Zeller(٢) ، أو امتزجت — فيما يقول غيره — فلسفة الغرب فى هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربى وتصوّف الشرق الدينى .

فى العصور الوسطى : (أ) فى أوربا :

ولكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة فى التماس الحقيقة لذاتها ، قد استمرّت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ، ممن فرّقوا بين العلم الذى يهتدى إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التى ينزل بها الوحى الإلهى .

إلا أن أخصّ ما كان يميّز الفلسفة فى ذلك الوقت هو محاولة التوفيق بين الوحى والعقل ؛ والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد

(١) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ص ٦٨ وما بعدها .

(2) P. Janet et G. Séailles, L'Hist. de la Philos. انظر معنى الفلسفة ص ١—٤١

على وفاق واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ، ومن ثمّ كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسيلم St Anseim .

(ب) فى تراث العرب :

برغم ما تضمن التراث العربى الفلسفى من وجوه الطرافة والإبداع ، نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صداه عند فلاسفة العرب ، فالكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابى » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) فى كتابه « الجمع بين رأيّ الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال إنها « العلم بالموجودات بما هى موجودة » وفرّعها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شىء إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلمذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه على قدر الطاقة البشرية ، أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرّع الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسّم الحكمة العملية إلى حكمة مدنية تعرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الإنسانى ، وحكمة منزلية تتناول ما ينبغى أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنتظم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزوالتها والرذائل وكيفية اتقائها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلى .

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع إلى حكمة طبيعية تتعلق بما فى الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وحكمة تنصب على ما وجوده مُستَغنٍ عن مخالطة التغير ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مُفتَقِرَة فى تحقيق الوجود إليها ، وهذه هى الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا) والفلسفة الإلهية جزءٌ منها — ويراد بها معرفة الربوبية .

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال إنما يكون بالنظر العقلى على سبيل الحجة .

ورأى ابن سينا أن العلوم الحكمية لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التى « لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله » بل تجرى فى فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يَفتَقِر الناس إليها برهة من الدهر ... الخ .

وذهب ابن سينا فى منطق المشرقين إلى أن العلم النظرى يشمل العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى والعلم الكلى ، وأن العلم العملى يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة (تدبير المدينة) وعلم التشريع والتقنين[1] .

وصرح « الفارابى » بأن الفلسفة على الحقيقة هى القسم الإلهى ، فالحكمة « معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا فى هذا التيار فاعتبر العلم الإلهى أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو « العلم بأول الأمور فى الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم — أى بالله تعالى ، وبالأسباب من بعده وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة بالله » .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين نشر المكتبة السلفية طبعة ١٩١٠ ص ٦ — ٨ .

وردد ابن رشد — فى الغرب الإسلامى — رأى أرسطو فى أن الفلسفة هى النظر فى الموجود بما هو موجود .

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابى كانا أكبر من عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا النبع الذى استقى منه من جاء بعدهما ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للإفاضة فى هذا الصدد[1] .

فى العصور الحديثة :

اتجه الفكر فى عصر النهضة Renaissance[2] إلى إحياء التراث الفلسفى اليونانى والرومانى — بترجمة كتب مفكرى العرب وفلاسفتهم فى العصور الوسطى — واقترن هذا بالاعتزاز بالعقل الذى كانت السلطات الدينية فى أوربا قد استعبدته وقيّدت انطلاقه ، والنزوع إلى استقاء الحقائق من التجربة ، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات .

فلما بدأ العصر الحديث تطلع الفلاسفة إلى إنشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الاتجاه العقلى Rationalism على العقل ، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبى Empiricism على الملاحظة والتجربة ، وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث فى الوجود بما هو وجود ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى

---

(١) اقرأ الفارابى : الجمع بين رأيى الحكيمين — ولابن سينا : النجاه — ولابن رشد : ما بعد الطبيعة . . . وانظر فى موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب أستاذنا المغفور له الأستاذ مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلســفة الإسلامية » (١٩٤٤) ص ٤٨ — ٦٩ .

(٢) تبدأ العصور الوسطى بسقوط الدولة الرومانية الغربية (٤٧٦ م) وتستمر نحو عشرة قرون ، يسمى نصفها الأول بعصر الآباء ونصفها الثانى بالعصر المدرسى Scholastie age ثم يبدأ عصر النهضة فى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر وينتهى بنهاية القرن السادس عشر ، وتبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر — ولكل عصر خصائص تميزه من العصر الذى يسبقه والعصر الذى يلحق به .

البحث فى المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها، للوقوف على حقيقة العلاقة التى تربط بين قُوى الإدراك والأشياء المدركة ، فكان الجدل العنيف الذى دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الإبستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism & intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى empiricism & positivism بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة ، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب التيقن Dogmatism وإن كان من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود — وسيتضح هذا كله فى البابين الثانى والثالث من هذا الكتاب.

كانت الفلسفة عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon — أول من بشر من المحدثين بالاتجاه التجريبى — تفسيراً وصفياً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة ، بقصد السيطرة على الطبيعة والتحكم فى مواردها ، أما عند ديكارت + ١٦٥٠ Descartes — صاحب الاتجاه العقلى فى الفلسفة الأوربية الحديثة — فقد ظلت علماً بالمبادئ الأولى ، وقد شبهها بشجرة جذورها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق ، وقد شارك بيكون — مع ما بينهما من خلاف — فى جعل التفلسف أداة لتحقيق سعادة الإنسان — على نحو ما سنرى عند الحديث على غاية الفلسفة .

اتجهت فلسفة المحدثين إلى المعرفة باعتبارها شاملة للوجود ، أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بتبديد النظر العقلى فى الوجود العام ومعرفته ، وحولت التفكير إلى دراسة الإنسان فى وجوده الواقعى ، واختلفت فى هذا وجهات النظر بين مدارس الفكر الفلسفى المعاصر ، ويقتضى هذا أن نقف عنده عسى

أن نجلوَ غامضه ، وحسبنا أن نقول فى ختام هذه الإشارة إن « إميل بربيه » يقول فى تأريخ اتجاهات الفلسفة المعاصرة خلال نصف القرن المنصرم : إن هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية l'automatisme واحتضان النزعة الإنسانية والنفور من الاعتقاد بأن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التى تقلق الإنسان[1] ولكنا نرى أن هذا الحكم ينطبق على بعض الفلسـفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفى الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .

E. Brèhier : Les Thémse actuels de La Philosophie. (1954) p. 6. (١)

معنى الفلسـفة

عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر

قلنا إن أرسطو قد عرّف الفلسفة بأنها البحث فى الوجود بما هو موجود بالإطلاق ، أو هى البحث فى طبائع الأشياء وحقائق الموجودات ، رغبة فى معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفى كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وعلى نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديماً وحديثاً ، فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية Ontological .

واتجهت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث فى المعرفة ، معرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والاطمئنان إلى مدى إمكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاملة لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فاتصلت المشكلة الوجودية بالمشكلة الإپستمولوچية .

وسنعرض لمبحث الوجود ونظرية المعرفة فى البابين الثانى والثالث من هذا الكتاب ، فحسبنا أن نقول الآن إن البحث الفلسفى كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، ولبث هذا الاتجاه قائماً فى الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض المعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلله البعيدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا إلى البحث فى وجود الإنسان وتيسير حياته ، وكانت هذه وثبة فى تاريخ التفلسف ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البرجماتية وإن كانت فى جوهرها نظرية فى المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادتا باتجاههما فى النهاية تيسير حياة الإنسان .

انتقل التفلسف من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه إلى العصر الحاضر لا ينفى القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذى حوّل البحث من الفلك والعناصر إلى النفس الإنسانية ، فقيل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، ولكن النزوع بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتجاهاً قوياً غلاباً تلتقى لتأييده فلسفات ناضجة إلا فى عصرنا الحاضر .

ولعل فى وسعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة فى تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلى من اتجاهات :

(ا) استمرار الاتجاه التقليدى الذى يجعل الفلسفة علم الوجود الكلى مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته ، أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال فى الفلسفة التقليدية .

(ب) إنكار قيام الوجود العام والانصراف عن دراسته إلى البحث فى الواقع المحسوس الذى يتيسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبى كما ذهبت الفلسفة الوضعية Positivism ، أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف لتحليل اللغة تحليلا منطقياً كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

(حـ و ى) الانصراف عن النظر العقلى المجرد الذى يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، إلى البحث الذى يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب المادية الجدلية Dialectical materialism ، ودعاة الفلسفة العملية البرجماتية فى أمريكا Pragmatism — وإن كانت الأخيرة فى أصلها نظرية فى المعرفة .

(هـ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفى ، وقصر النظر العقلى على وجود الإنسان الواقعى المشخص ، والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية Existenfialism .

ونريد الآن أن نتتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشىء من التفصيل .

الذى يحتمله المقام ، وسيضطرنا هذا إلى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ، إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة فى تصور أهلها :

(ا) استمرار الموقف التقليدى :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث فى طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه الفلسفة إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفى بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراهما ، وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوهما — على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة ، ولبث مضمون هذا الاتجاه قائماً مع إدخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفه ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر سنكلير (بجامعة أدنبرة) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ، وإدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية »[1] فالفلسفة مجرد محاولة للفهم المستنير ، إن صاحبها لا يدعى حين يتفهم « الكون » ويتعرف إلى أسراره ، وحين يرتاد مجاهل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن مكنوناتها وخباياها ، حين يلتمس مكان الإنسان من الوجود ، ويحدد أهدافه العليا ومُثُله الحسنى ، حين يتفهم الفيلسوف هذه المجالات ، لا يزعم أنه قد توصل بشأنها إلى العلم اليقينى الذى لا يأتيه الشك فى كثير ولا قليل ، أو أنه قد قال فى تفسير هذه الميادين الغامضة الكلمة الأخيرة ؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان من المعرفة المستنيرة ، إما أن يقصد من ورائها إلى إشباع لذته العقلية ، والاستجابة إلى حب الاستطلاع الفطرى فى نفوس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية

W. A Sinclair, Introduction to philosophy, 1945, p. 9. (١)

فى ذاتها ، ويسد بهذا حاجته الطبيعية إلى الفهم والمعرفة ، ويصدق بهذا قول القائلين : إن العلم للعلم ، وإما أن يقصد من وراء دراساته الفلسفية إلى الانتفاع بنتائجها واستغلال ثمراتها فى دنيا الواقع ... وسيزيد هذا وضوحا فيما يلى من حديثنا فى هذا الفصل .

ولكن هذا الاتجاه التقليدى المعدّل فى تعريف الفلسفة وفهم مهمتها لم يُرض الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرين ، فلنقف لبيان موقف أظهر هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها :

(ب) الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة :

أنكر أصحاب المذهب الوضعى[1] Positivism منذ القرن الماضى هذه الفلسفة التقليدية التى يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة أسراره المحجبة ، والتعرف إلى حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تعترف هذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذى يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة ، من هذا صرح إمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte — كما سنعرف فى الباب التالى — بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد اختفت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التى تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التى تتوصل إليها العلوم الجزئية[2] .

ومنذ نحو ثلاثين عاماً نشأت فى النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أقامت اتجاها جديداً على أسس وضعية ، وسرعان ما فشى فى بعض دول أوربا وأمريكا — وإن استخف بها بعض الفلاسفة المعاصرين — أولئك هم أصحاب

---

(١) من المذاهب التجريبية التى ترد المعرفة إلى التجربة وترفض إرجاعها إلى نور العقل المحض أو الحدس المستقل عن التجربة كما ستعرف فى الباب الثالث .

(٢) تفصيل هذا المذهب فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

الوضعية (أو التجريبية) المنطقية Logical Positivism (or Empiricism) سلموا بالموقف الوضعى السالف الذكر ، فأنكروا ، مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية التى تدرس الكون والعلوم الإنسانية (الاجتماعية) التى تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعدهما مجال . ! إنها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقى للغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء فى مباحثهم العلمية ، رغبةً فى إزالة اللبس والغموض الذى يعترى الأفكار ، وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة .

من أجل هذا عرّف « فتجنشتاين » Wittgenstein ١٩٥١ + الفلسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »(١) أى توضيح القضايا وإزالة غموضها توصلاً إلى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات ، وصرح « كارناب » R Carnap أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية(٢) . وسنعود إلى بيان هذا الاتجاه بشىء من التفصيل فى الفصل الثانى من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد الطبيعة . وحسبنا الآن أن نلاحظ أن هذه الفلسفة التى يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا (الفلسفة بمعناها التقليدى) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ، ومن ثَم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجـــود حسى فى عالم الواقع ، إن قضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، هذا كلام مجمل مقتضب سنعود إلى تفصيله فى حينه .

---

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, 193?, p. 77.
فالفلسفة عنده هى : "The logical clarification of thougts"

(٢) Carnap, Logical Syntax of Language. p. 280.

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقى للغة ، وليست بحثاً فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية ، وسيزداد موقف الوضعية المنطقية وضوحا حين نتحدث على مبدأ التحقق فى الفصل الثانى من الباب الرابع ، فليرجع إليه من شاء مزيداً من الإيضاح .

موازنة بين الموقفين السالفين :

واستيفاءً لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالاً نستكمل به هذا الإيضاح :ــ

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية فى ردهم على الفلسفة الوضعية التى تنكر هذه الفلسفة ، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلا لا يمكن استفاؤها من العلوم الجزئية ، لأننا إذا استفتينا هذه العلوم فى حقيقة الإنسان ، قدمت لنا العلوم ــ منفردةً ومجتمعةً ــ صورةً ناقصةً للإنسان الذى نعرفه ، فعلم وظائف الأعضاء يُفَسّر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية ... أما علم الكيمياء فإنه يعمد إلى تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يُبدى لنا الإنسان فى صورة ذرات وعناصر ، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان فى صورة پروتونات وإلكترونات ، وأما علم النفس فيصور الإنسان فى صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها ، ويهتم المذهب السلوكى فيه behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفسانى على الكشف عن مكنونات اللاشعور عند الإنسان ، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا الإنسان من الزاوية التى تدخل فى نطاق دراسته ، ولكننا نجد فى نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التى قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية ، ولا هى

مجموع البيانات التى قدمتها هذه العلوم مجتمعةً غير مفرّقة ، إذا جمعنا بين البيانات التى قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم ، وقابلنا بينها — مع دقتها وشمولها — وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها ، وجدنا فارقاً بيّنا ملحوظاً ، إن مجموع هذه المعلومات لا يعبّر عن حقيقة الإنسان ككل ، ولا يدلّ على ماهيته أو جوهره ؛ إن فى طبيعة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتبايُن وجهات نظرهم ، إن فيه شيئاً وراء الأجزاء التى يتركب منها ، والوقائع التى تتصل به وترتبط بشخصه ؛ إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضى معرفة شخصيته ككل ، وهــذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ، ثم هى فى الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها .

ولكى نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم فى مختلف صوَره ، إنما يقتضى هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه ، إننا نلجأ فى هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس ، بهذا الإدراك الفطرى السريع المباشر ندرك الإنسان موحّداً فى كل ؛ من هنا قيل إن الفلسفة شيء أكثر من مجرّد البحث النظرى والتأملى العقلى ، ومن دراسة العالم الواقعى المحسوس وحقائقه التجريبية .. (١) وأن العلم لا يغنى عن الفلسفة فى فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة العالم أو نحو ذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى فى الفصل الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام ١٩٥٣)(٢) يعبّر به عن وجهة النظر التقليدية فى معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يصلح أن يكون ردّاً على الموقف الوضعى الذى ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم الجزئية التى يعتقد أهله أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً للدراسة ، أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدى فيمكن تلخيصه فيما يلى :

---

(١) انظر C.E.M. Joad, Return, to Philosophy, p. 178 - 180.

يقول أتباعها : لا موجود إلا المحسوس — وهو شعار الحسيين جميعاً — لا فكر ولا تفكير وكل ما هنالك ألفاظ .. ! وكل لفظ يشير إلى شيء محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هي قضيتهم الكبرى التي تلخص اتجاههم الفلسفي ، ومن ثم يرون أن في اللغة ألفاظاً خداعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها إلا في أذهانهم ، فيضطرهم توهم وجودها إلى بذل الجهد العنيف في سبيل حلها ، تلك هي الألفاظ التي لا تشير إلى مدلولات حسية ؛ يقول « كارنب » — متفقاً مع فتجنشتاين وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية — إن الخطأ في فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعاني الألفاظ يرجع إلى مصدرين رئيسيين : أنهم يستخدمون في قضاياهم ألفاظاً لا تشير إلى مدلول حسي محدد ، أو يستخدمون لفظا في غير المعنى المتفق عليه بين الناس ...[1] ، ومن أجل هذا تثير الفلسفة التقليدية مشاكل عويصة لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها ، إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان مثلا ، ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين في العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كليا ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي يخضع للمشاهدة الحسية ، وإن كان يطلق — كاسم كلي — على جميع أفراد الإنسان ! فمن الطبيعي ألا يقنع أصحاب هذه النظرية الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم الجزئية تعريفاً للإنسان ، لأن للإنسان عندهم « ماهية » أو « جوهراً » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الإنسان » بغيره ، إن هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ، وليس لأفراد الإنسان (محمود وسعد وصلاح . . .) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للإنسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيها من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ؛ ولو أن أصحاب المنطق التقليدي حللوا ألفاظهم تحليلا منطقيا متخذين الواقع محكا لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس في هذا الواقع المحسوس إلا « أفراد » ، وأن الماهية أو الجوهر

---

(١) قارن Weinberg, J.R, An Examination of Logical Positivism, p. 184

لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لايشير إلى شيء محسوس فى العالم الخارجى : فمفهوم أى كلمة — فيما يرى الوضعيون — يقوم فى صفاتها التى تخضع للحس ، ويمكن التثبت من صحة معناها أو خطئه بالتجربة ، وعندئذ يكون من الضلال أن ننتظر من تعريف الإنسان (مثلاً) وصفاً لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسى فى عالم الواقع ، إن مرجع الخطأ فى نظرة أصحاب الفلسفة التقليدية إلى الإنسان أنهم تصوّروا أن للإنسان — باعتباره اسماً كلياً مميزاً عن أفراده — مفهوماً لا يتهيأ لكل فرد جزئى من أفراده الموجودين بالفعل ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لاتبحث عن « طبيعة » الإنسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التى تخرج عن نطاق هذه العلوم ومناهجها ، ظن أصحاب الفلسفة الميتافيزقية أن « مفهوم » الإنسان لايتيسر عن طريق هذه العلوم ومناهجها التجريبية القاصرة ، ووكلوا إلى الفلسفة مهمة حلّ هذا الإشكال المزعوم . . . ! إن الإشكال هم الذين أثاروه بافتراضهم ألفاظا لاتشير إلى مدلول حسى فى عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلا منطقيا لأدركوا أنها لا تشير إلى مدلولات محسوسة ، ومن ثَم فهى لاتحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتَيسر التثبت منه بالالتجاء إلى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الإشكال الذى وقع فيه هؤلاء الميتافيزيقيون ، ويقنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئية من مادة عن الإنسان (باعتباره فرداً معيناً) كافٍ فى تصور مفهومه ...

بمثل هذا نتصور أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفندون تصور الفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديدهم لمهمتها ، وسنعود إلى مناقشة هذا التصور بعد قليل .

ولم تنفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدى للفلسفة[1] ، بل شاركتها فى ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والماركسيين والوجوديين :

---

(١) Cf. The Revolution in Philsophy, 1956. مجموعــة كلمات ألقيت عن الفلسفة التحليلية فى محطة الإذاعة البريطانية وكتب مقدمة الكتاب G. Ryle أستاذ الفلسفة فى اكسفورد والمشرف على تحرير مجلة Mind .

موقف الاتجاه العملي (البرجماتي) المعاصر من الفلسفة :

شارك الوضعية في استنكار الفلسفة التقليدية اتجاهٌ جديد يتمثل في الفلسفة العملية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز پيرس + ١٩١٤ C.S. Peirce وولیم چیمس + ١٩١٠ .W. James وچون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey اتفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات ، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... إلى آخر ما سنعرفه بعد .

فأما پيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا »(١) ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان ، واعتبر الكلمات والعبارات التي تتألف منها خططاً للعمل Plans of action وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يُعوَّل عليه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع الأفكار ، هو حق متى دلَّ على سلوك عملي وإلا كان خلوا من كل دلالة ، وانتهى پيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث أن التسليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي ، وتمنى لو أمكن إقامة « مجتمع معملي » يقوم على نفس المنهج الذي يصطنعه العلم في معمله ، عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذي لا يقبل جدلا ولا يحتمل نزاعاً(٢) .

---

(١) نشر المقال في يناير ١٨٧٨ في مجلة The Popular Science Monthly تحت عنوان How to make our ideas clear to ourselves ونشر بالفرنسية في ديسمبر من العام نفسه وفي يناير من العام التالي في مجلة Review Philosophique .

(٢) قارن : W.B. Gallie, Peirce and Pragmatisn وقد صدر في سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٢ ثم اقرأ :

J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings
(2) Charles Peirce's Empiricism 1934.

Peirce : Collected Papers (٦ مجلدات) .

وجاء وليم چيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هى التى تؤدى بنا إلى النجاح فى الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذى ينتهى إلى تحقيق أغراضنا فى دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وإنما تلتمس كوسائل لتحقيق أغراض فى دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره فى مجال حياتنا العملية ، وإذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم فى طبيعة الفكرة أو المتعقد كما يزعم الصوريون من الفلاسفة ، بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملى فى دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال فى الأخلاق ، فالفعل الإنسانى فاضل متى حقق نفعاً فى حياة الإنسان . . . الخ ، وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value فى دنيا الواقع . . . ! ليس ثمة حق فى ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، إنه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذى يدفع فيها فعلا فى السوق(1) ! ! .

وجاء ديوى فصرح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Inslrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتب عليه آثار عمليه فى حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash-value فيما كان يقول چيمس .

وألح ديوى فى المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمى على شتى مجالات التفكير ، ولا سيما مجال القيم فى الأخلاق والجمال والسياسة وغيرها ، أملا فى أن يؤدى هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع

---

(١) قارن : W. Jumes : (1) Pragmatism

(نقل إلى الفرنسية بمقدمة كتبها برجسون)

(2) Essays in Radical Empiriesion

(3) Meaning of Truth

وقد جمع منه أربع مقالات وضمها إلى كتابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥)

P. Henle, Introduction to James (Classicsl American Philos.)

E. Boutroux, William James.

G. Kennedy, Introduetion to Dewey (in Classical American Philos.)

مقتضياتها ، والمنهج العلمى عنده هو الطريقة التى يصطنعها الباحث فى الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل ، وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحاً لحل إشكال ، فإن وفقت إلى حله كانت صواباً . . . الخ[1] .

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التى تترتب عليها فى دنيا العمل .

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تعالى على صيغ العقل وإطاراته الذهنية التى سنراها واضحة فى مذاهب المثاليين ، واتصل بدنيا العمل أوثق اتصال ، فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر فى الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح فى الفلسفة العملية لاحقاً له ، وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح مرهوناً بعلاقته بالنفع الذى يحققه فى حياة الإنسان ، وأضحى هدف التفكير قائماً فى استخلاص القيمة العملية للكلمات والعبارات فى كل صورها ، واستفتاء التجربة فى أمرها ، وبهذا استحالت الفلسفة على يد العمليين منهجاً لاختبار فاعلية الأفكار فى الحياة .

وانتقلت البرجماتية الأمريكية إلى انجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم فريدناند شيلر + ١٩٣٧ F. C. S. Schiller الذى تملكه الإعجاب بوليم چيمس فاعتنق مذهبه وتطور به ، نفر من النظر العقلى التجريدى وربط بين معرفة الإنسان وحياته ، وقبل كل فرض ولو كان ميتافيزيقياً متى أمكن الإفادة منه فى حياتنا الدنيا ، وجدد نزعة السوفسطائية الذين أقروا الإنسان مقياساً لكل شىء ، فكفلوا للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجماتية بطابع إنسانى ربطها بالمذهب الإنسانى Humanism

---

(١) قارن : J. Dewey, Development of American Pragmation (in Contemporary American Philos., vol. II., p. 31 - 51), 1930.

C.E.M. Jood, Introdnction to Modern Philosophy (فصل البرجماتية)

المصادر المذكورة فى ص ٥٢ من هذا الكتاب .

الكلاسيكى الذى نبت فى عصر النهضة فى أوربا ، وهدف إلى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد وطغيان السلطة .

وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه ينفرون من تبديد النظر العقلى فى حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبدئها ومصيرها . . وغير هذا مما تتخذه الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها ؛ إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية فى فهم وظيفة الفلسفة ، وقصرها على البحث الأكاديمى فى المبادئ العامة والعلل الأولى ، ويختلفون كذلك مع أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العملى على عكسهم إلى قبول المعانى الميتافيزيقية — من غير جهد فى بحثها عقليا — متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية . . !

بهذا تحوّل مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث فى المشاكل ووضع النظريات حلاً لها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرّح وليم چيمس + ١٩١٠ W. James بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست إلا رجلا يفكر . . . (ليحقق منفعة عملية يبتغيها) ، وقال إن آية الحق النجاح ، وآية الباطل الإخفاق ؛ ورأى جون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey وهو فى غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملى ، أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة الفلسفة وإن كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، فإذا عرفتَ مهمة الحضارة وحدّدْتَ خصائصها التى تميزها ، أدركتَ تعريف الفلسفة نفسها ، إنها تكوّن نماذج ليجرى على نمطها التفكير ، ويسير بمقتضاها العمل ، وبهذا تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة[1] . . .

(١) ملخص عن Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 2 & 27 وانظر عن وليم چيمس كتابه Som Problems of Philos. وفيما ورد عن جون ديوى كتابه Philosophy and Civilization — وقارن C.E.M. Joad فى كتابه Guide to Philosphy, 1936 فى الشطر الثانى من الفصل السادس عشر .

على هذا النحو حدّد أعلام المذهب العملى معنى الفلسفة وضمّنوه مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدى السالف الذكر من ناحية ، ثم قبلوا فى الوقت نفسه المعانى والمبادئ الميتافيزيقية متى حققتْ نفعاً (وإن لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظرى فى حقيقتها . . .) ، وسنعود إلى هذا المذهب بعد قليل ، ثم نرجع إليه فى الفصل الثانى من الباب الثالث عند حديثنا على نظرية النفع البرجماتية عند الكلام على مقاييس الحق ، فليرجع إليه القارئ الذى يلتمس مزيداً من الإيضاح .

(د) موقف المادية الجدلية (الماركسية) من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت فى عصرنا الحاضر صوراً شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرافها إلى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الإنسان بالوجود .

وإذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادى من خلال الذات العارفة ، وعلقت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذى يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية . . . إذا كانت هذه هى نظرة المثالية للأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ؛ وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلا عن العقل الذى يدركها وعن أفكاره وأولته كل اهتمامها . . . وقد تجلت الواقعية فى عصرنا الحاضر فى صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية المعاصرة crilical والواقعية المادية كما سنعرف فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت فى مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وبهذا تنتفى الثنائية التى افترضتها الفلسفات المثالية جميعا ، ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لصيرورة أو تطور يتمثل فى الصراع بين الأضداد — وهذا هو الديالكتيك فى الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذى أدرك فلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel الألمانى وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism التى بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك إنجلز + ١٨٩٥ F. Engels وفصّل فيها لنين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم — مع وجوه الخلاف بين هؤلاء جميعاً فى تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ؛ وتعدّ الماركسية أكمل تعبير عن الاشتراكية ، وهى تقوم على الدعوة إلى محاربة الرأسمالية حتى إذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك — وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متسقة ، ولسنا الآن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعها من مفهوم الفلسفة :

رأينا — ونحن بصدد تعريف الفلسفة — كيف يذكرنا موقف الفلسفة التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكروا التفكير الميتافيزيقى فى كل صوره ، ويبدو لنا أن الموقف البرجماتى (وهو اتجاه أمريكى) يتداعى فى الذهن مع الموقف الماركسى (الذى يمثل النظام الروسى) ، والغريب أن نلاحظ أن هذين الاتجاهين — مع ما بينهما من عداء وتباين — يلتقيان فى مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها فى كثير من الوجوه :

نفرت الفلسفة البرجماتية من كل نظر عقلى ميتافيزيقى مجرد يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة

التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة البرجماتية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام المذهب العمـــلى (البرجماتى) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول إن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدى إلى إعادة تنظيم العالم الذى نعيش فيه ، وتُسلم إلى إعادة بنائه بطريقة مّا ؛ إن صدق الفكرة يقوم فى نجاح العمل الذى تؤول إليه ، ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية ، وأن مقياس صوابها يقوم فى مطابقتها للحقيقة التى تعكسها — كما سنعرف بالتفصيل فى الباب الثالث عند حدثينا على الفلسفة الواقعية — ويقول كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx أكبر الاشتراكيين وأظهرهم : إن مذاهب الفلسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ[1] : وسنعود فى الباب الثالث إلى تفصيل هذه النظرية .

فهو يرى أن المادة — وليس الفكر كما يدعى البعض — هى التى تفسر التاريخ وتُوَجهه ، وهذا التاريخ هو مجرد صراع طبقى ناشئ عن عوامل اقتصادية ؛ وفى ضوء هذا أنكر أصحاب هذا الاتجاه وجود مبادئ خلقية كلية ، لأن الأخلاق دائماً أبداً أخلاق طبقة معينة .

إن ديوى « البرجماتى » وماكس « الاشتراكى » يتحدثان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه وبنائه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدى إلى تغيير العالم ، إن الفكرة الصادقة — عند كليهما — هى التى تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متفائل فى إمكان التوصل إلى

---

(١) K. Marx, Theses on Feuerbeck, XI وقد روينا هذا عن Cornforth, : In Defence of Philosophy, against Positivim and Pragmatism, 1950, p. 7 - 8. (وكذلك قارن Joad, Ouiide to Philos., 1936, p. 475) .

أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشرى على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى فى معرض شرحه لأسلوب العمل فى نشاط اللينية (نسبة إلى لينين)[١] فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادةً أن هذا تشابهٌ سطحى محض ، لأن الاتجاهين يختلفان بعد هذا اختلافاً بيّناً ، فالماركسية تدعو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان ، وتتلاشى الرأسمالية . . . وتتحق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية البرجماتية فهى — فى نظر الماركسين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها تجاهد فى سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته ، وهى فى الواقع تعبر عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية الضخمة ، ورغبتهم فى جنى الأرباح الطائلة . . . ومن ثم كانت فلسفةً معادية للتقدم الإنسانى ورفاهية البشر . . . إلى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذى يعنينا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية والوضعية السالفة بتجريداتها الجافة التى لا يقوى على مزاولتها إلا قلة من المفكرين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس وتشيعها بين الجماهير ابتغـــاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة ، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية نبش الماضى لإحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم وللمجتمع الإنسانى قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تفتقر إليه مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفاسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ، ولانستطيع

---

(٢) قال إنه يتميز بخاصيتين هما الاندفاع الثورى الروسى (الذى يقضى على الجمود والانقياد الأعمى للتقاليد ويحطم الماضى ويفتح المستقبل) والروح العملية الأمريكية (التى تذلل الصعاب وتمضى بصاحبها إلى آخر الشوط) والذى يبرئها من الروح التجارى الخلو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثورى السالف الذكر .

أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة تحسين أحواله ، وليست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستنير الواعى الذى يحرر الإنسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة(١) — فيما يقول هؤلاء الماركسيون .

(هـ) موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت المادية الجدلية (الماركسية) قد قدر لها أن تفشو فى أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها فأفكار سياسية بالغة التأثير فى عامة الناس ، فإن الوجودية قد قدر لها أن تنتشر فى بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ، وإقرارها قيماً تثير إعجاب الإنسان ، ومن الطريف أن تنحدر الحركتان عن فلسفة هيجل وتبدوان على تناقض ملحوظ ! تمثل الأولى النزعة المادية والتضحية بالفردية فى سبيل المجموع ، وتميل الأخرى إلى إقرار الحرية والتمكين للفردية على حساب المجموع . . . !

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية فى كل صوَرها ، فقد اهتمت هذه بالبحث فى الموجود بما هو موجود ، والتعرف إلى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التى تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل ، وانشطر الوجود فى الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلا عن الذات العارفة ، والمثاليين الذين علقوا وجودها على القُوَى التى تدركها . . . وفى غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ،

---

(١) تفصيل هــذا فى M. Conforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism, 1950. ولا سيما فى الصفحات ٢٦ وما بعدها و ٦٢ و ٢١٤ و ١٦ ومقدمة الكتاب ، وفى كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E M. Joad فى كتابه السالف الذكر فصل ١٧ .

افتقدت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسى – فيما قالت الوجودية المعاصرة – وهو الإنسان الواقعى المشخص .

وقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه مارتن هيديجر Heidegger عام ١٩٢٧ عن « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره چان پول سارتر Jaen-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والزمان » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التى جرت مجراهما انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الإنسان المشخص فى وجوده الحسى ، أى فى حياته اليومية فى زحمة الكون من ناحيته ، وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان اهتمت به مجرداً من كل تعيين ، فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر إلى الخلافات التى تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر ، وبدت مذاهبها فى هذا الصدد صيغاً عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة ، فارتدت الوجودية إلى الإنسان المشخص ومواقفة الواقعية التى تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحقاً على الماهية وليس سابقاً عليها ، بمعنى أن جوهر الإنسان الذى يعبر عن الخصائص الذاتية التى تميزه من غيره من الكائنات (أى ماهيته) تسبق وجوده فى دنيا الواقع ، ومن هنا جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإغفال مشكلة الوجود الفعلى ، أما الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد + ١٨٥٥ S. Kierkegaard أبى الفلسفة الوجودية (الذى ناهض الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية إلى الوجود ، وعن المجرد إلى المشخص ، واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للتفلسف) وذهب بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يقوم بغير ماهية ، ورأى غيرهم

أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ، ووحّد غير هذين الفريقين من أتباع الوجودية بين وجود الإنسان وماهيته على غير الحال فى الكائنات غير البشرية التى تحدد ما هيتُها وجودَها اللاحق ، اختلف الوجوديون فى النظر إلى ماهية الإنسان ولكنهم كانوا على اتفاق فى رفض الرأى المثالى التقليدى فى سبق الماهية للوجود .

ليس للإنسان فى بداية الأمر ماهية : إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذى يقوم وجوده فى حريته على عكس الحال مع سائر الكائنات ، لأن أفعالها تخضع للجبرية ، فماهية الشجرة مرجعها إلى الإمكانات التى كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها المشخص ، أما الإنسان فإن حريته فى اختيار موقف دون آخر ، تجعل من المستحيل التنبؤ باختياره مقدماً ، ومن ثم كان الكائنَ الوحيد الذى يحدد ماهيته .

قلنا إن الوجودية قد حصرت نفسها فى وجود الإنسان الواقعى المشخص ، وفى موقفه من الكون ، وفى علاقته بالآخرين ، أما عن علاقته بالكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التى فصلت بين الذات العارفة وموضوع إدراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ، وأرجعت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويعانى بها الواقع فى حياته ، ومرد هذه التجربة الحية عند البعض إلى العقل والعاطفة مجتمعين ، بل لقد أصر بعض الوجوديين على تنحية العقل بعيداً عن عملية المعرفة ، وغلا « كيركجارد » فى هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تتمشى مبادئها مع منطق العقل ، كما أنكر البرهنة على وجود الله عقلياً !

واهتمت الوجودية بحرية الإنسان حتى وحدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيال « مواقف » Situations

عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسئولية ، وكثيراً ما يتحقق الاختيار فى حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعندئذ يكون الإنسان رب أفعاله ؛ ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسبوقاً بتدبير عقلى أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هى الحرية الإنسانية ، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن فى مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره .

وهذه الحرية التى احتلت مكان الصدارة فى فلسفة الوجوديين ، هى التى سوّغت لهم إسقاط جميع القيم من حسابهم ، بمعنى أن يتحرر الإنسان من الزواجر التى يفرضها العرف الاجتماعى ، أو تمليها العقيدة الدينية ، أو توجبها أية سلطة تقيد حرية الإنسان ! وهذه هى الناحية التى شاعت بين الناس عن الوجودية والوجوديين .

وللمواقف السالفة خطرها فى فلسفة الوجوديين ، فإن معاناة الواقع واختباره تفضى بالإنسان لا محالة إلى الضيق والقلق والحيرة ، لأن الإنسان متى تبيّن موقفه من العالم وعرف أن وجوده مُنْتهٍ لا محالة إلى الموت ، أدركه القلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة إلى البحث فى الضيق واليأس والإخفاق والعدم . . . والموت هو الشىء الوحيد الذى يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن النقص الطبيعى الذى يعتوره ويعوقه عن تحقيق إمكاناته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعدم !

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ، ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بمحض إرادته ، فهو رب أفعاله التى يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة وتطلعه إلى مثل أعلى ينشده[١] .

---

(١) قارن ما يلى من مصادر : عن كيركجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت إلى الإنجليزية =

هذه هى أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ، مع إغفال الخلافات التى تقوم بين أتباعها ، فحسبنا ما ذكرنا فإن فيه ما يغنى فى الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام .

تعقيب :

تعبر وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة ، ولما كنا ننوى أن نعود فى أبواب الكتاب التالية إلى الخوض فى هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو فى التصورات السالفة الذكر :

لا يزال للتعريف التقليدى مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم ، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدى (المثالى) أنه يوحى بأن صاحبه يعتزل الناس فى برجه العاجى ، ويستغرق فى تأملاته العقلية التى يحاول أن يتغلغل بها فى مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها إلى أسرار النفس البشرية . . . إلى آخر هذه الدعوى العريضة التى أثارت خصوم هذا الاتجاه ، ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز

= ونشرتها فى أمريكا: Princeton University Press وفى إنجلترا Oxford University Press
وأكبر مترجميه هو Walter Lowrie وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard
والثانى Kierkegaard أما عن Heidegger قارن Existence & Being — وعن سارتر قارن :
Existentialism and Humanism (ترجمه وقدم له Philip Mairet ١٩٥٠ ثم قارن :

Paul Foulquiè : Existentialism (Eng. Trans. by Kathelene Raine).
H. T. Blackham : Six Existentialist Thinkers).
Norberto Bobbio ; Philos. of Decadentism. A study of Existentialism.
Emile Brèhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1954).
دكتور عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى

من الحقائق أضاءت الطريق أمام العلم التجريبي ، وحققت للبشرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً ، وفى تعقيبنا على الماركسية بيان لصحة هذا الرأى ، بالإضافة إلى أن الفلسـفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل فى تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشرى ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص[١] ، وإن كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية[٢] . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدى كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — فى توجيه الناس إلى قِيَم الحق والخير والجمال ، بل فى هدم الخرافة ودحض الأباطيل ، فأدت المهمة التى تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم فى توضيح الأفكار وليس فى كشف الحقائق[٣] . ومن ثم لاتقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التى نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور ، والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعى المستنير ، لايبرّر فى رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية فى هذا الصدد — وفى حديثنا فى الفصل الثانى من الباب التالى عن موقف الوضعية والوضعية المنطقية من رفض الميتافيزيقا ، وعن وجه حاجتنا إليها ، ما فيه الكفاية ، فليرجع إليه من أراد مزيداً .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكى . . . ! بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التى عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة وإنتاج المشروعات الضخمة ، وإن كان هذا

---

(١) انظر فى حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله فى هذا الصدد برترند رسل .

(٢) قارن : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78

(٣) قارن : Barnes, W.H.F., The Philasopical Predicament, 1950, p. 83

الوصف يثير الضيق فى نفوس الفلاسفة الأمريكيين(١) .

إن وظيفة العقل فى الفلسفة هى التوصل إلى الحقيقة فى ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، وقد اعتقد جمهرة المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادقة تنتج نتائج مرضية نافعة ، أما الفلسفة العملية فقد عكست هذه الآية ، فرفضت الحقائق المطلقة ، واعتبرت المعرفة أداةً لحل إشكال أو خطةً للتغلب على صعوبة ، أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فإن نجحت المعرفة فى هذا كانت حقاً أو صواباً ، وإن أخفقت كانت خطأ ، ولا عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة فى ذاتها . ومن ثم كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مرهوناً بالمستقبل ، أى بالتجربة التى تثبت عملياً مدى نجاحها أو مبلغ إخفاقها ؛ من هنا ذهب نقـــاد الفلسفة العملية إلى أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مُرضية لأنها صادقه » أدنى إلى منطق الفسفة الصحيحة من قولنا « إن الأفكار صادقة لأنها تنتج نتائج مرضية » ، ويبدو تهافت الموقف العملى من الناحية الفلسفية فى قول « وليم جيمس » إن الفكرة الواحدة قد تكون صادقة فى وقت ما ، (أى حين تؤدّى إلى نفع) ، ثم باطلة فى وقت آخر (حين تفشل بعد هذا فى تحقيق منفعة . . . !) أو أن الفكرة الواحدة تكون صواباً عند إنسان وخطأ عند إنسان آخر . . . ! ومسايرة هذا الاتجاه تبرّر اعتبار الأخطاء حقائق صادقة فى وقت ما ، أى متى أثبتت التجربة أنها فى ذلك الوقت قد حققت نفعاً . . . !(٢) .

---

(١) قال بهذا الطابع فى الفلسفة الأمريكية العملية (البرجماتية عند وليم جيمس ومذهب الذرائع **Instrumentalism** عند ديوى) كثيرون من الباحثين ومنهم كورنفورث **Cornforth** (فى كتابه السالف الذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٢١٤) وجورج سانتيانا (١٨٦٣ — ؟) **Santayana** وبرترند رسل (١٨٧٣ — ؟) **B. Russell** وضاق بهذا جون ديوى حتى قال إن مسايرة هذا الاتجاه — تأثر الفلاسفة بالبيئة الاجتماعية التى عاشوا فيها (وهو أساس كتاب « رسل » فى تاريخ الفلسفة الغربية) — تبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير عن الأرستقراطية البريطانية — على اعتبار أن « رسل » من طبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل إمكان تأثره بطبقته — وهو اتهام الشيوعيين له — ولكنه — مع أسفه لضيق ديوى — يرى أن رأيه فى مذهبه قد قال به كثيرون من النقاد ، انظر **B. Russell, Hist, of Westerrn Philos., 1948, p. 854 - 855.**

(٢) قارن : **Bahm, Philosophy, 1953 p. 158 - 59.**

ويذكرنا هذا بالمذهب السوفسطائى ، بل لقد قال « شيلر » إن علينا أن نعود مرة أخرى إلى قول « پروتاجوراس » — الإنسان مقياس الأشياء جميعاً — لكى نتخذ أحكام الأفراد الشخصية نقطة بدء لنا ! ومعنى هذا أن شيلر قد أقر نزعة السوفسطائية التى أدت إلى الخلط بين الحق والباطل وامتناع وجود الخطأ ! وبذلك شادوا صرح الخطابة على أنقاض الفلسفة ! وما أصدق أفلاطون حين قال فى محاورة « ثيتاتوس » إن التسليم بمبدأ پرتاجوراس يؤدى إلى القول بأن حجج المجنون تعادل فى صدقها حجج العاقل ، وأن رأى أقل الحيوانات شأناً يعادل رأى الإنسان الحكيم العاقل فيه !

إن العمليين من أمثال ديوى يعلقون صدق الأفكار على المستقبل (الذى يتم به اختبارها بالتجربة) ، ولكن الفلسفة — تقليدية كانت أو وضعية — ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق « برترند رسّل » — وهو من أعلام الفلسفة التحليلية — صواب الفكرة على عللها وأسبابها التى تثوى فى الماضى ، حتى تستقل الحقيقة عن إرادتنا فى الحاضر والمستقبل معاً ، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل . . .(١) .

إن الأدنى إلى الصواب فى منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال — على عكس ما يقول العمليون — إن الفلسفة تلتمس الحقيقة الموضوعية فى مظانها ، ومن الممكن بعد هذا الإفادة منها فى تحقيق رفاهية البشر ، بذلك يخضع العمل للنظر ، ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمى والفلسفى من حقائق(٢) ، ولكننا مع هذا نحمد للبرجماتية نزعتها الواقعية الملحوظة ، فقد

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق (١٩٥٣) ص ٢٧٧ ويحسن الرجوع فى هذا الكتاب إلى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المذهب العملى ومناقشته بشىء من التفصيل .

(٢) نقول البحث العلمى والفلسفى معاً ، لأن العمليين يطالبون بإخضاع حقائق العلم وحقائق الفلسفة معاً لمقتضيات العمل .

استمسكت المثالية بفكرة « معقولية » العالم التى ترجع إلى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرت على أن ترد الكثرة البادية فى الموجودات إلى مبدأ الوحدة ، فرفضت البرجماتية ذلك وقالت بتكثر الموجودات وتعددها ، وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت عنايتها فى خدمة الإنسان فى حياته العملية ، وفى هذه الظاهرة نفسها يقوم نقص هذا الاتجاه ! لأن إغراق أهله فى النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظرى عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذى يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من الميسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أخصر الطرق ، وفى هذا مقتل الروح الفلسفية التى تتطلب مداومة البحث النظرى ، والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة . هذه كلمة مجملة ستزداد وضوحاً بتعقيبنا التالى على موقف الماركسية ، وبعودتنا إليها فى مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيعيبه إنكارهم للفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرّد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقلى لمجرد الكشف عن الحقيقة ، فشاركوا فى هذا أصحاب الفلسفة العملية ؛ إن مباشرة النظر العقلى لا يبرّرها فى رأى الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أى بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهى بالقضاء على الفوارق الطبقية ، من أجل هذا استعاض الماركسيون فى ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقُوى الإنتاج وعوامل الاقتصاد ، وتعذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا — وهى نتاج النظر العقلى المجرد — أى تأثير على مجرى الوقائع ، إن ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هى النظر العقلى فى طبيعة الحقيقة reality ، وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بحقائق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل ، فيكون للفكر على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا فى ضوء الأفعال الممكنة ،

وأن معرفتنا للعالم تمكننا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ، حتى لينكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية ، بالمعنى التقليدى الذى يجعلها مجرّد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معاً(١) .

ولو أن ماركس الذى استمد ماديته الجدلية من جدل هيجل قد مضى مع هيجل إلى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبين ، إن التفكير ينظّم العالم ويؤثّر فى مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرةً إلى تحقيق ذلك ، فما ينتهى إليه النظر العقلى المجرّد فى العالم وشئونه ، يؤثّر لا محالة أعمق التأثير فى تفسير وقائعه ؛ إن الرجل البدائى يفسر أحداث الكون بإرجاعها إلى علل خفيّة ، والمستنير يردها إلى عللها الحقيقية ، ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ؛ ومزاولة النظر العقلى المجرّد تغير نظرة صاحبها إلى الوقائع والأحداث ، وتساهم فى توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يُقصد بالنظر العقلى هذا التوجيه العقلى المستنير فى زحمة الحياة .

إن العلوم الطبيعية فى نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فالأصل فى دراساتها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمناهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، إن مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التى يدرسها ، أما الإفادة من هذا القانون عمليا ، أو استغلال هذه النظرية فى حياتنا الدنيا فمن شأن المخترعين ورجال الأعمال ؛ وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشرى من أن يفيد من فتوحات العلم ومكتشفاته ؛ وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى الفلسفة الميتافيزيقية ، إنها تقصد إلى تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، ولا تهدف من وراء

---

(١) قارن : Joad, Guide to Philos., p 487 - 88.

هذا إلى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا ينكر فضلَ مذاهبها فى التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلا مكابر ؛ وقد أشرنا من قبل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها الفلسفة فى التطور بالمجتمع إلى الكمال .

هذا النقد ينصبّ على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية السالفة الذكر ، بل ينسحب على كل مذهب من مذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا النظر العقلى المجرّد ، وسخّروا العقل مباشرة لخدمة الإنسان ، فتوقف العقل فى منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الحقائق . . ! إن البحث العلمى أو الفلسفى لا يتقدم إلا متى تحرّر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المحددة ؛ هذه حقيقة يشهد بها استقراء تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفى موقف الماركسية من الفلسفة مآخذ أخرى كثيرة ، لا يتّسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها ، فحسبنا أن نشير إلى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية (البرجماتية) مع كل ما عيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة — مع اشتراكهما فى الاتجاه إلى تحويل الأفكار إلى أعمال — فالأولى تُوجّه الفكر مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل ؛ أما الماركسية فإنها تحصر جهودها فى تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على اعتقاد أنها علة كل نهوض وسرّ كل تقدم مَرْجُوّ(١) ؛ ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعّال فى حياة الشعوب وحضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التى تؤثّر فى حياة الشعوب وتوجيهها

---

(١) صرح إنجلز فى رسالة له عام ١٨٩٠ بأنه وماركس قد بالغا فى تقدير الآثار التى تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لصديق له بأنه مع ماركس يحملان نصيباً فى تبعة مغالاة أتباعهما فى الاهتمام بآثار العوامل الاقتصادية ، ويعترف بأنهما أغفلا العوامل الأخرى فى تفسير التاريخ ، إذ كان النزاع بينهم وبين خصومهم (الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادى) من الشدة بحيث لم يجدا وقتاً ولا فرصة لإنصاف العوامل الأخرى !

أشمل وأعم وأعمق من ظروفها الاقتصادية ، فالحياة العلمية والعقلية والأدبية عامةً لها تأثيرها الملحوظ فى تطور الحضارات ومصائر الشعوب ، بل كثيراً ما تؤثر حتى فى تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها فيما تقول الروحية التاريخية[١] .

بل إن تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا محوّلةً إلى أفعال — يقتضى فناء الفرد فى الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه فى حرية التفكير والتعبير ، ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيراً ما ينتهى التفلسف بصاحبه إلى أفكار يعتقد فى صوابها فيعتنقها ويذود عنها ، ولكنه يكون فى نفس الوقت على استعداد للتخلى عنها متى ثبت له بالدليل المنطقى بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبّقةً عند دعاتها فى الوقت الحاضر — ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما سنعرف بعد ، إن الفلسفة لاتحيا سليمة فى جو من التعصب الخانق فى أية صورة من صوَره[٢] — حسبنا هذا فى بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوجودية فحسبنا أن نقول إنها فى دراساتها لاتعرف غير هذا الإنسان المحسوس الذى يجمع بين عناصر لايتيسر فصل بعضها عن بعض ، هى الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجى والأنا والآخرون ، إنها تهتم بحياة الإنسان الخاصة والمواقف التى يجد نفسه حيالها — وهى التى تربطة بالآخرين — ولكنها لاتستطيع أن ترقى إلى دائرة الوجود الإنسانى ، لأن تجاوز الوجود الذاتى يتنافى مع أخص مميزاتها ، وهو التقيد بدراسة الوجود الخاص ، إن الإنسان فرد فى مجتمع يقتضيه واجبه أن يرعى مصلحة هذا الكل الذى

---

(١) تطلق المادية التاريخية Historical Materialism على المذهب الذى يرد حضارات الأمم ويفسر حياتها العلمية والفنية . . . بأسباب اقتصادية ، وتعارضها الروحية التاريخية Historical Speritualism التى ترى أن الحياة الدينية والأدبية والعلمية والعقلية هى التى تفسر الحضارات وتشكل حتى الحياة الاقتصادية ، ولعل الأصح أن يقال إن التاريخ تفسره عوامل روحية ومادية معاً !

(٢) اقـرأ كذلك Massino Salvadori, The Rise of Modern Communism طبعة أولى سنة ١٩٥٣ فى الملحق الأخير "A Liberal Answer to Communism".

ينتمى إليه ، دون أن يفقد بهذا جوهر حريته ، أو يُذيب فى دائرة المجتمع فرديته — وهذا هو أخص ما يميز الديمقراطية الصحيحة .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود إلى ثنائية هى الروح والمادة أو العقل والجسم أو ما يدخل فى هذا المعنى ، فقضت الوجودية على هذه الثنائية حين رأت أن ما يظهر من الشىء هو حقيقته ، وكفَتْ نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفى الثنائية المتعارضين ، ولكنها ناءت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها التوفيق فى فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقرت حرية الإنسان ومكنت لفرديته فإنها — إلى جانب غلوها الذى طغت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد انتهت بدراساتها للإنسان إلى أن حياته تزخر بالضيق وتنتهى بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة هزيمة ويأس وتشاؤم .

وعلينا أن نعرف أن قيام الإنسان بواجبه نحو قيم المجتمع الذى يعيش فيه ، لا يطعن فى حريته ، ولا يتنافى مع استقلال شخصيته ، بل عليه أن يشارك فى تحقيق المصالح المشتركة ، وأن يتعاون مع أقرانه على تحقيق الخير العام ، فإنه يفيد من هذا الخير ويشارك فى التمتع بآثاره ، وهو يخضع لقيم المجتمع بمحض حريته ، ولا يجوز له أن يتمرد عليها إلا متى كانت هزيلة بالية تعوق التقدم وتعرقل التطور(١) .

بل إن الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض ، فقد عرفت نواتها فى فلسفة سقراط وأفلاطون وأوغسطين وبسكال وغيرهم من فلاسفة إنسانيين ، بل إن مرجع ذيوعها فى العصر الحديث إلى عوامل فى مقدمتها قيام الحرب العالمية وما ترتب عليها من محن ، إذ افتقر الناس إلى الشعور بالطمأنينة والاستقرار ، فانصرفوا عن الفكر المجرد إلى النظر فى حياة الإنسان اليومية .

---

(١) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها (فى مناقشتنا للوضعية الأخلاقية فى الفصل الأول من الباب الخامس .

بل إن من كبار مؤرخى الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التى توحى بانهيار المذاهب الفلسفية التى تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « بربيه » بأن كتاب سارتر « فى الوجود والعدم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ، ينطوى على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف فى بحثه عن الوجود[١] .

وبعد فحسبنا هذا إبانةً عن الموقف الذى اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، ومن هذا نرى أن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقى عنده وجهات نظر الفلاسفة[٢] ، كما هو الحال فى العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل بعدُ ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، بعكس الحال فى العلم بمعناه الضيق Science إذ تلتقى عند نتائجه آراء العلماء ، لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء إلى التجربة ، وتتكفل موضوعية objectìviry البحث فى العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردى ، وهذا ما لا يتيسر فى البحث الفلسفى — وسيزداد هذا وضوحاً فى الفصل التالى .

---

(١) انظر E. Brèhier : Les Tèmes Actuels de la Philosophie. 1954. ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) بالإضافة إلى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين فى انجلترا « رسل » B. Russell فى مطلع الفصل الأول من كتابه An Outline of Philosophy .

٣ — موضوع الفلسفة

تمهيد — (ا) مبحث الوجود — (ب) نظرية المعرفة — (حـ) مبحث القيم — (د) فى فلسفات العلوم : (١) فلسفة القانون — (٢) فلسفة الدين — (٣) فلسفة التاريخ — (٤) فلسفة السياسة — (هـ) فى استقلال العلوم الإنسانية : (١) علم النفس — (٢) علم الاجتماع — (ز) تعقيب .

تمهيد :

كان المفروض أن يغنى ما أسلفناه فى مفهوم الفلسفة عن الحديث فى تحديد موضوعها ، ولكنا آثرنا أن نُفرد موضوعها بالحديث لنزيده وضوحاً وجلاءً ، بالإضافة إلى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت استقلال المجالات الفلسفية بعضها عن بعض ، فبدت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ، وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطوّرات أدَّت إلى استبعاد بعض فروعها من نطاقها ؛ من أجل هذا آثرنا أن نعقّب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة تزيل عن موضوعها اللبس والإبهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق فى أن للفلسفة موضوعاً تعالجه ، وأن طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها ، شأنها فى هذا شأن العلم الطبيعى ، له موضوع يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذى يدرسه ؛ فإذا تحدد موضوع الفلسفة الميتافيزيقية بالوجود اللامادِّى ، تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقلياً استنباطيا ، ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة ؛ وإذا تحدد موضوع العلم الطبيعى بالجزئيات المحسوسة ، كان أنسب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبى[1] ، ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدى ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات موضوع — كما سنعرف فى الباب التالى — واستبعد أتباع الوضعية المنطقية الميتافيزيقا

---

(١) قد يقال عكس هذا ، أن منهج الدراسة يحدد موضوعها .

من مجال البحث ، على اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا أن الفلسفة منهج بغير موضوع ، هى مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلا منطقياً على نحو ما عرفنا فى حديثنا عن الموقف الوضعى من تعريف الفلسفة ، وانصرفت بقية الفلسفات المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق المجرد ، والبحث فى طبيعة المعرفة وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا فى حديثنا السالف ، ولكننا نرى مجاراة للاتجاه التقليدى فى فهم الفلسفة — مع التطورات التى أدركته —أن نحدد موضوع الفلسفة فى وضعه التقليدى الشائع ، وبهذا نقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث رئيسية هى الوجود والمعرفة والقيم[1] .

(أ) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

فأما الأنطولوجيا Ontology أو مبحث الوجود فيشمل النظر فى طبيعة الوجود على الإطلاق مجرّداً من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية البحث فى الوجود من بعض نواحيه ؛ فالعلوم الطبيعية تبحث فى الوجود من حيث هو جسم متغير ، والعلوم الرياضية تبحث فى الوجود من حيث هو كمّ أو مقدار ؛ أما البحث فى الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود — ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث فى ظواهر الوجود ، ويدخل فى مبحث الأنطولوجيا البحث فى خصائص الوجود العامة لوضع نظرية فى طبيعة العالم ، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقاً ، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرى وفق قوانين المادة والحركة ، وفيما إذا كانت — هذه الأحداث — تهدف إلى غايات أم تجرى عفواً عن

(١) Wolf, Recent & Contemporary Philosophy p. 452. ff. (in An Outline of Modern Knowledge).

غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة ، وفى صفات الله وعلاقته بمخلوقاته ، وفيما إذا كان الوجود مادياً صرفاً أو روحياً خالصاً أو مزاجاً منهما . . . إلى غير هذا من ميادين الدراسات التى تدخل فى هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلا لهذه المشكلات الفلسفية . وسنزيد هذا وضوحاً فى الباب الثانى من هذا الكتاب .

(ب) الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الإپستمولوچيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتخدم المبحث السالف الذكر ، إذ يراد بها البحث فى إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، هل فى وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها ؟ إلى آخر هذا الذى سنفصل فى بيانه فى الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيراً ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة — الميتافيزيقا — على مبحثى الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلا تنصبّ على مباحث الوجود ، أما عند المحدثين فإنها فى جملتها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

(ح) الأكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للبحث فى المثل العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values=ideals وهى الحق والخير والجمال

Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق غايات ، هل هى مجرد معانى فى العقل تُقوَّم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلا عن العقل الذى يدركها ؟ . . إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدى (أى من حيث هى علوم معيارية normative تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوماً وضعية positive تقصر دراساتها على البحث فيما هو كائن) .

فعلم المنطق يضع القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل ، أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم(١) .

وعلم الأخلاق يضع المـُثُل العليا التى ينبغى أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الإنسان .

وعلم الجمال Aesthetics يضع المستويات التى يقاس بها الشىء الجميل ، أى أنه يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه الشىء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه « بالأكسيولوچيا » أو فلسفة القيم .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها ، يأتلف — عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسى للفلسفة بمعناها التقليدى — وإن رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل ، وفى حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين لمفهومها ما يغنى فى تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه من شاء(٢) .

(د) فى فلسفات العلوم :

ولكن من مؤرخى الفلسفة من يُلحق بها دراسات أخرى يجعلها فروعاً لها أو ذيلاً ملحقاً بها ، وأظهرها :

---

(١) انظر (فى الفصل الثانى من الباب الرابع) التطورات التى أدركت هذا المنطق حديثاً والفصل الثالث من ذلك الباب لتطورات علم الأخلاق .

(٢) انظر ص ٥٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

١ — فلسفة القانون :

ألحقها بعض الباحثين ذيلا للفلسفة ، وكانت أول أمرها جزءاً من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذيلا ملحقاً بالدراسات الأخلاقية ، إذا اهتم علماء القانون فى القرن الماضى بالبحث فى العلاقة التى تربط بين القانون والأخلاق(١) ، ولكن جمهرة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التى تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التى يكون الإلزام فيها باطنياً يصدر عن الضمير أو يمليه العقل ، فتتمثل العدالة فى مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها ، وجعل « كانط » Kant القانونية هى العمل وفقاً للقانون فى الظاهر ؛ أما فلسفة القانون فتغفل النظر فى الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية ، وتعنى بالبحث فى المفهومات الكلية التى يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والتعبة والعقاب ونحو هذا من مفهومات ، إلى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة فى طبيعة القانون ولا تهمل البحث فى المناهج التى يصطنعها رجال القانون (٢)

وتعزى فلسفة القانون إلى « منتسكيو + ١٧٥٥ Montesquiea الذى اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشرى وليس وليد سلطة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح فى كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف فى عرفها

---

(١) قارن : Rosceo Pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century Philosophy, 1947, p. 81.

(٢) قارن : Külpe p. 76 - 81 ومن شاء التوسع فليرجع إلى :

Kohler, J., philosophy of Low,
My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.
D'Entréves, A.P., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy
Hegel, G. W. F., Philos of Right.
Pound, R., Introduction to the philosophy of Law 1922.
Stammler, R., The Theory. of Justice, 1923.
Laski., H., The state in the Theory of Practice 1923.

وتقاليدها ، ومع هذا كله فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء ، ولا يكون استجابة لميل أو هوى ، وتابعه فى هذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

٢ — فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال فى فلسفة الدين التى أدخلها البعض فى نطاق الفلسفة ، وفرّقوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية (ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد) ، فاللاهوت مهمته البحث فى عقيدة دينية معيّنة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق ، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث فى المفاهيم الكلية التى تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحى والمعصية والعبادة ونحوها[1] .

وقد كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حرباً على الأديان ، وعند بعضهم الآخر تأييداً للعقائد الدينية وتدعيما لتعاليمها[2] ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب التأليه Theism بفروعه (كمذهب التوحيد Monotheism والشرك Polytheism ووحدة الوجود Pantheism والحلول Incarnation ومذهب

---

(١) قارن : Külpe ch. XI وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ — ترجمة توفيق الطويل فى مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية فى عددها الثانى من المجلد الثالث فى أكتوبر ١٩٥٠ .

(٢) قارن : Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff.

Brightman, E.S. Philosophy of Religion., 1940.

Edwards, (D. Tiall), The Philosophy of Religion, 1930.

Wright W.K., Student's Phils. of Religion, 1922.

الطبيعيين الإلهيين Deism) ومذهب الإلحاد Atheism[1] إلى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة التاريخ .

٣ — فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ — فى ضوء نظرية فلسفية عامة — موحداً فى كل غير مفصل إلى أحداث ، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفياً بتمحيص المنهج الذى يصطنعه المؤرخون (تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجا منهما) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التى يستخدمها المؤرخون فى تفسير الوقائع التاريخية (كالعلية والفرض والقانون ونحوه) ولا تُعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ، ولا تجرى وفق الأهواء أو المصادفات ، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التى تفسر تاريخ البشرية موحداً فى كل ، وتتميز عن علم التاريخ — فوق عمومية مجالها — باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتمشى مع منطق الواقع ، وبالاستدلال بأحداث الماضى على ميول الإنسان وأفكاره التى كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها ، وتأويل الحوادث التاريخية فى ضوء نظرية فلسفية[2] — كما أشرنا منذ حين — وهى

---

(١) مذهب التأليه أو المؤلهة هو مذهب الذين يعتقدون فى الألوهية ، فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد ، وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك ، وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من حيث هى علة لذاتها فهى الله ومن حيث هى معلولة لذاتها فهى المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، وإن قالوا إن الله حالّ فى مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول ، فإن أقروا بالله وأنكروا الوحى والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من أصحاب المذهب الطبيعى الإلهى ، ويسميهم الغزالى — فيما نعتقد — بالطبيعيين (انظر المنقذ من الضلال فى : أصناف الفلاسفة) أما منكرو الألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالى بالدهريين أو الزنادقة .

(٢) قارن : المدخل إلى الفلسفة فصل (١٢) .

تشبه فلسفة العلم(١) من حيث إن كلتيهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث (فى العلوم أو فى التاريخ) تمحيصاً نقدياً ، وتوضح المشاكل العامة التى لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ ، وفى هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين(٢) بهذا يُفسَّر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويتحدد المكان الذى يحتمله تاريخ الإنسان فى مأساة الوجود .

وقد كان القديس أوغسطين + ٤٣٠ St.Augustine أول من فلسف التاريخ وإن طبعه بطابع دينى ، إذ جمع فى « مدينة الله » بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة ، هى مأساة الإثم والفداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الإلهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى العصور الوسطى .

وفى القرن الثامن عشر استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ بفكرة العناية الإلهية فكرة التقدم (العقلى) وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد إلى غير غاية يهدف إليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الإيطالى الذى تعزى إليه يحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « ڤيكو » + ١٧٤٤ J.B Vico بكتابه القيم « العلم الجديد » Scienza Nouva .

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophicai Hist. of Mankind الذى يرجع إلى نشر الشطر الأول منه (عام ١٧٨٤) فصلُ الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذى سرعان

---

(١) لمعرفة شيء عن فلسفة العلم اقرأ : فى كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلا كتبه « لنزن » V. F. Lenzen وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S., Philos. of Science, (1953).

ومجموعة المصادر المشار إليها فى المصدرين السالفين ثم الفصل الثانى من هذا الباب فى هذا الكتاب .

(٢) Rosceo Pound, Philos. of Law (in : Twentieth century philos., p. 18 ff).

ما تضاءل بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات فى فلسفة التاريخ » Lectures on the Philos. of History الذى نشر بعد مماته بستة أعوام .

وفى القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند إلى نظرية التطور كما بدت عند داروين + ١٨٨٢ Darwin وهربرت سبنسر + ١٩٠٣ H. Spencer اللذين ينتهى التطور عندهما بالإنسان . وفى منتصف القرن التاسع عشر ظهرت محاولات جدية فى تفسير التاريخ فى ضوء العلم ، فنشأت نظرية « أوجيست كونت » Comte الوضعية التى تجعل فلسفة التاريخ دراسة واقعية لطائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل فى نطاق علم التاريخ ، إنها نظرية فى الأوضاع التى تقوم عليها الجماعة الإنسانية والظروف التى اكتنفت تطورها فى الماضى ، أو تحيط بها فى وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون الأطوار الثلاثة الذى سنعرض له فى الفصل الثانى من الباب الثانى ، بهذا القانون يفسر كونت المراحل التى مرت بها الإنسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قمة حضارتها فى عصره ، ومن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيراً حسياً عن نظريات علم الاجتماع وتحقيقاً عملياً لقوانينه ، وهى تستند إلى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر الجنس البشرى وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق فى جرأة مستقبلا لا سبيل إلى الجزم به[1] وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام علة للتطور الاجتماعى ، وإن كان توماس « بكل » + ١٨٦٢ T. Buckls — أحد رواد هذا الاتجاه — لم يغفل العقل الإنسانى عاملا من عوامل التقدم الاجتماعى — كنظرية كارل ماركس فى الإنتاج والتوزيع والكفاح الطبقى المتضمن فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وإنجلز مادية فى أصلها ، إلا أنها لم تغفل أهمية الدور الذى تقوم به العوامل الناجمة عن هذه الظروف (من عقل ونظم ومُثل عليا) وسايرت هذه الحركات

---

(١) قارن (فيما يتصل بنظرية كونت) كتاب Lèvy - Bruhl : فلسفة أوجيست كونت : وله ترجمة للزميلين الدكتور محمد قاسم والدكتور السيد بدوى (ك ٣ ف ٥) .

نظريات أنثرويولوچية وُضعتْ لفهم المجتمع الإنسانى ، والاعتراف بفضل الرجل البدائى على نشأة النظم الإنسانية[١].

وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من فلاسفة أوربا (من أمثال ديلثى Dilthey وريكرت Rickert فى ألمانيا وكروتشه Croce فى إيطاليا) إلى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة يمكن اعتبارها معرفة واقعية فردية بالقياس إلى المعرفة المجردة العامة التى تمدنا بها العلوم الطبيعية ، ولم يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة التاريخية ، فالحسيون منهم نفروا من طابعها الميتافيزيقى ، والمثاليون (من أمثال برادلى + ١٩٢٤ Bradley وبوازانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet) لم يفطنوا إلى هذه الفلسفة حتى يساهموا فى إقامتها[٢] .

حسبنا هذه الإلمامة الموجودة فى فلسفة التاريخ ، فإن فى المعروف من مصادرها ما يسد حاجة الذين ينشدون الإفاضة[٣] .

٤ — فلسفة السياسة :

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق عند القدماء تدبر سلوك الفرد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه الفرد ، ومن هنا اعتُبرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءاً من فلسفة السياسة ،

---

(١) J. E. Boodin Philosophy of History, (in : 20th Century Philos), p. 89 ff.

(٢) W. H. Walsh, An Introduction to Philos. of History Ist edition 1953 ولا سيما الفصل الأول عن حقيقة فلسفة التاريخ .

(٣) بالإضافة إلى المصادر السالفة فى صلب الكلام وهوامشه يمكن الرجوع إلى :

Schlegel, F. von, Philosophy of History.

Klibansky, M.H., Problems of Historcal Knowledge, 1938.

Berdyayer, N.A, The Meaning of History, 1936.

Bury, J. B , The Idea of Progress, 1920.

Aron, Introduction à la Philosophie de l' Histoire.

وعالجهما القدماء باعتبارهما علماً واحداً ، فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون — كما بدت فى « الجمهورية » و « القوانين » و « السياسى » تتصل بالفلسفة فى مذهبه وتكوّنان كلا متسقاً فيما يقول الأستاذ « بربيه » + ١٩٥٢ E. Brèhier وكان أرسطو يدرس الأخلاق كمقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جمهرة المحدثين وإن تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء إليها ، متفقون على أن جانبها النظرى الخالص موكول لدراسات الفلاسفة ، وهى تدرس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها ، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئ تكوّنه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات ، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم — الديمقراطى أو الفاشى أو الشيوعى أو نحوه — وتأييد طرقه وأهدافه ، وكثيراً ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية ، وقلّ من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة — كفلسفة ماكيافيللى + ١٥٢٧ Machiavelli وهوبز + ١٦٧٩ Hobbs وبنتام + ١٨٣٢ Bentham [١] ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعى يستخفون بهذا الاتجاه فى جملته ، ويرون أن فى تحليل المصطلحات السياسية التقليدية (كالدولة والمواطن والقانون والحرية . . .) تحليلا منطقياً ، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية[٢] .

وقريب من هـــذا يمكن أن يقال فى غير ما أسلفنا من فلسفات

---

(١) قارن : A.R.M. Murry, An Introduction to Political Philosophy, 1st edition 1953.

وكذلك A.J. Bahm, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political Philos.)

(٢) قارن مثلا : T.D. Weldon, The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953 (نشر فى سلسلة يشرف عليها الأستاذ آير Ayer الذى يتزعم الآن حركة الوضعية المنطقية فى إنجلترا) .

العلوم(١) . والرأى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست إلا مجرد دراسات أدى إليها البحث فى المسائل الرئيسية فى القانون والدين والتاريخ ونحوه ، وإلحاقها ذيلا للعلوم التى تعزى إليها أدنى إلى الصواب من اعتبارها فروعاً مستقلة للفلسفة .

(هـ) فى استقلال العلوم الإنسانية :

بقى أن نعقب على ما أسلفنا بكلمة عن أهم العلوم الإنسانية التى نشأت فى رعاية الفلسفة ، ثم قطعت فى سبيل الاستقلال عنها أشواطاً متفاوتة ؛ والعلوم الإنسانية (الاجتماعية) تطلق على الدراسات المنهجية المنظمة التى تدرس الإنسان من حيث هو فرد أو عضو فى جماعة فى نفس الوقت ، وقد كان أول العلوم الإنسانية استقلالا عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها نزوعاً إلى الاستقلال علما النفس والاجتماع ، ولهذا رأينا أن نتخير من بين العلوم الإنسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة عاجلة ، تكشف عنه منذ كان جنيناً فى أحشاء الفلسفة حتى استقام عوده واتجه به علماؤه إلى الاستقلال عن الفلسفة ، وسنرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الوليدين وأمهما من قديم الزمان ، وهى كلها تواجه صعوبات تتمثل فى التضاد القائم بين الحتمية وحرية الاختيار .

١ — مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء ، إذ اعتبروا العقل مبدأ للحياة ومن ثمّ صدرت عنه الظواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة

---

(١) لمعرفة علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick, Philosophy, Its Scope and Relations من المحاضرة الثالثة إلى آخر الكتاب ص ٤١ — ٢٤٧ .

Paulsen, p. 15 - 44 & 3-15 & 315 - 335.

R.B. Perry, The Approach to Philosophy ch II - V.

من النظر أرسطو الذى اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى (الذى كان عنده يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس[1]) وذلك لأن الانفعالات — من غضب وفرح وكراهية ومحبة . . . تصدر عن النفس والجسم معاً ، ولأن الإحساس من فعل النفس مشتركةً مع العضو الذى يدرك المحسوس ، بل إن التعقل وهو من وظائف النفس ، يتطلب التخيل الذى لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية فى العلم الطبيعى كما تصوره أرسطو قديماً .

بل قد عرض أرسطو فى كتابه « فى النفس » De Anima للحديث عن ماهية النفس وقواها : الغاذية (أى النامية) والحيوانية (أى الحاسة) والناطقة (أى العاقلة التى تميز الإنسان من سائر الكائنات) فكانت النفس عنـــده مبدأ الحياة فى الكائنات الحية ، والعقل مبدأ الحياة فى الإنسان ، ولبثت نظرية أرسطو قائمة فى العصور الوسطى ، بل وجدت أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث عند فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك .

وفى القرن السابع عشر فرّق ديكارت Descartes + ١٦٥٠ بين النفس والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائماً فى التفكير (أو الشعور) وجوهر الجسم قائماً فى الامتداد (الذى يشغل حيزاً) وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعـــلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ؛ وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل ؛ وجاء چون لوك + ١٧٠٤ J. Locke فميز بين الظواهر الطبيعية المادية والظواهر العقلية النفسية ، على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقَوِّم للإدراك الباطن ، وشاعت هذه التفرقة زمناً

---

(١) والعلم الطبيعى عند أرسطو هو الفلسفة الثانية ، على اعتبار أن الفلسفة الأولى هى ما سمى بعد الطبيعة كما ستعرف فى الباب التالى .

طويلا ، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى إليه هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتى Introspection[1] .

وفى أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى Psycho-analysis التى أنشأها « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud فكشفت عن مجال اللاشعور (unconsciousness) واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية ، فتحول علم النفس على يد هذه المدرسة إلى دراسة اللاشعور ومكنوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين من أصحاب المذهب السلوكى (behaviorism) أن الظواهر الشعورية واللاشعورية تبدو فى سلوك الإنسان الخارجى بوجه عام ، فجعلوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس . وقد بدت نواة هذا الاتجاه عند إيڤان پتروفتش پاڤلوف الروسى + ١٩٣٣ Pavlov وپيير چانيه الفرنسى + ١٩٤٧ Piere Janet وواطســون المولود عام ١٨٧٨ J.B. Watson وثورندايك + ١٩٣٣ A. H. Thorndike الأمريكيين — وإن اختلفت وجهات نظرهم — والسلوكية يريدون دراسة الإنسان عن طريق ملاحظة سلوكه ملاحظة موضوعية ، وكما يبدو لمن يلاحظه فى أقواله وأفعاله ، فإذا عرض لدراسة الذكرة انصرف عن البحث فيها كوظيفة نفسية إلى ملاحظة الطريقة التى تؤدى بها وظيفتها فى الظاهر ، أى كما يتعلم المرء ويذكر وينسى . . . الخ .

وبهذا انصرف علم النفس عن البحث فى طبيعة النفس (أو الروح) وماهية العقل وكُنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها وإجراء التجارب عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجى الذى يتمثل فى استجابات الإنسان للمؤثرات الخارجية ، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالى منهج التأمل الذاتى الذى كان يُتّبع فى دراستها ، حتى قيل إن علم النفس قد زهقت نفسه (روحه) ، وتلاشى عقله ، وامّحى شعوره ، ولم يبق له إلا مظهره الخارجى الذى يبدو فى السلوك .. !

---

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية (من لذة وألم وأمل ويأس وحب وكراهية وتفكير وتذكر ونحو ذلك ، ولهذا سمى بالملاحظة الذاتية Subjective observation .

أدى هذا بجمهره المؤرخين بعد هذا إلى القول بأن علم النفس منذ أن تخلى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقل وحقيقة الشعور ، واتجه إلى البحث فى اللاشعور وفى السلوك الخارجى مصطنعاً فى ذلك مناهج تجريبية مستعيناً بالمقاييس والموازين ، اســتقل علم النفس عن الفلسفة « علماً » له شخصيته وكيانه .

وقد بدأ علم النفس التجريبى يستقل عن علم النفس الميتافيزيقى على يد الفيلسوف الألمانى « ولف » + ١٧٥٤ C.Wolff منذ نشر فى عام ١٧٣٢ كتابه « السيكولوچيا التجريبية » ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التى تستخدمها العلوم الطبيعية .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوچية تتجاوز البحث فى تجارب الفرد النفســية بالملاحظة الطارئة إلى الملاحظة المقصودة التى تستعين بالآلات الضابطة والتجريب العلمى المنظم ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبى العلمى فى تاريخ علم النفس على يد« فخنر » + ١٨٨٧ G. T. Fechner الذى قام بنشر كتابه « مبادئ السيكو — فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن سبقت هذا الكتاب فى هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفى سنة ١٨٧٥ عين « ڤونت » + ١٩٢٠ W. Wundt أستاذاً للفلسفة فى جامعة ليبزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات أنشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكولوچية التجريبية ، وتعددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبى فى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا ...

وأخذ علم النفس التجريبى يستعين بالآلات والمقاييس فى دراساته ، توصلا إلى ضبط نتائجه والتعبير عنها تعبيراً كمياً دقيقاً ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمضخمة لقياس التغير الذى يعترى الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمتعبة لقياس التعب ، واستخدم المسمع لاختبار حاسة السمع

والملمس لحاسة اللمس . . . واستعان بآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالمزمان ... الخ(١) .

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التى يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المقصودة والتجريب العلمى ، مستعيناً بالآلات والمقاييس فى ضبط نتائجه ، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأنه تَشبّه فى هذا بالعلوم الطبيعية التى تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسة سلوك الإنسان كما يتمثل بالفعل فى ظواهره النفسية ، (من شعور وتفكير وتخيل وانفعال : . . .) وظواهره الجسمية (من ابتسام وعبوس ومشى وجرْى وحديث . . .) ذلك السلوك الذى يعبر عن تأثر الإنسان ببيئته وتأثيره فيها ، ومحاولة التكيف معها بمسايرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه(٢) .

ولكن إلى أى حد حقق علم النفس أمله فى الاستقلال عن الفلسفة والتشبه بالعلوم الطبيعية . . ؟ هذا سؤال نرجئ الإجابة عليه إلى ما بعد الحديث عن علم الاجتماع .

٢ — مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع(٣) — كما نشأت نواة علم النفس ، فى أحشاء

---

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام (طبعة ثانية سنة ١٩٥٤) .

(٢) قارن (طبعة سنة ١٩٥٢) J. Flugel, A Hundred years of Psychology

G. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology, 1948.

C. Spearman Psychology Down the Ages, 1937.

وأصول علم النفس للدكتور راجح .

(٣) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع Sociology, وعلم الإنسان Anthropology بأن يقال إن الأول يدرس المجتمعات المتمدينة ، والثانى يبحث فى المجتمعات البدائية ، وفى السنوات الأخيرة أخذ يتلاشى هذا الفارق ، حين أخذ أساتذة الأنثروپولوچيا فى جامعتى شيكاغو (وأستاذها وارنر W. Lloyd Warner) وهارڤارد (بأستاذيها المذكورين بعد) =

الدراسات الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون[١] قد عرض فى كتبه (المشار إليها فى فلسفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها قيمتها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « بربيه » E. Brèhier يرى فيما عرفنا أن السياسة والفلسفة فى مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكوّنان وحدة متسقة الأجزاء ، وجاء أرسطو فاتجه فى كتاب « السياسة » خاصة إلى دراسة المجتمع دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، إذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع قوانين سيرها إلى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستوراً عرفت فى المدن اليونانية ، وأفسح للمشاهدة مكاناً فى دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند إمام الوضعية « أوجيست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يعيبها اتجاهها إلى الإصلاح الاجتماعى ، لا إلى كشف القوانين التى تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغى أن تكون كل دراسة علمية ؟

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقى لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى ، وإن عزا الإيطاليون نشأته إلى « فيكو » Vico السالف الذكر . وردها الفرنسيون إلى « أوجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون إلى دراسة العمران

= يدعون غيرهم إلى غزو المجتمعات البشرية فى كل صورها ، وحين انتقلوا فعلا من دراسة البيئات البدائية إلى دراسة العمال فى مصانع المدن الكبرى ، وانتقلت الحركة إلى انجلترا فأعلن راتكليف براون A. R. Radcliffe - Brown (الذى أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات الاجتماعية فى جامعة الإسكندرية) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد إلى عام ١٩٣٠ (انظر مقدمته لكتاب J. F. Embree, Japanese Village, 1946) وانظر عن جامعة هارفارد (E. D. Chapple and Coon, Principles of Anthropology, 1947).

(١) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فقد تحدث هيرودوتس عن الأبحاث التى أجريت عن « السكان والثروة » فى عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرناً من الزمان ، وقريب من هذه الأبحاث عرف عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .

ونظمه من غير أن يقصد إلى إصلاحه ، وأرجع فى « مقدمته » الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو إرادة الأفراد أو القُوى الخفية أوغيرها ، أى أنه قال بجبرية (determinism) الظوهر الاجتماعية أو حتميتها ، وجعل موضوع هـذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ؛ وفطن ابن خلدون إلى أنه أول من كشف هذا العلم بإلهام من الله تعالى ، وأنه إذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وإن فاته شيء « فللناظر المحقق إصلاحه ، ولى الفضل لأنى نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشرى » .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذى ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبى علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تتحرر من الطابع الفلسفى الميتافيزيقى الذى أنشأ مذهبه الوضعى positivism لمهاجمته .

ولكن فضله على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس فى الفلسفة الوضعية » Cours de philosophie Positive ومن أظهر ما فيه قوله إن الظاهرة الاجتماعية تُضاد الظاهرة الفردية ، وأن من الممكن جعلها موضوعا لعلم واقعى وضعى ، وبذلك أخضع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية (وإن فطن إلى أن التجربة العلمية لا يمكن اصطناعها فى الدراسات الاجتماعية) فميز بهذا بين علم الاجتماع وعلم (فلسفة) السياسة الذى كان أكبر اعتماده على منهج القياس .

أما « ڤيكو » + ١٧٤٤ فإنه (فى كتابه : العلم الجديد) شابه ابن خلدون فى أنه قصد إلى وضع قوانين تفسر التاريخ ، دون التجاء إلى معجزات أو قُوى خفية ، مع نقد المنهج الشائع فى عصره ، والمطالبة باصطناع المنهج الاستقرائى والمقارنة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ولكن دراسات فيكو

تجعله خليقاً بأن يكون منشئ فلسفة التاريخ كما قلنا من قبل ، إذ تَوَخى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية موّحدا فى كل ، ولم يتحرّ دراسة مجتمع بعينه مرتبط بزمانه ومكانه .

وعلى يد « دوركايم » ١٩١٧ + E. Durkheim ومدرسته الاجتماعية نضج هذا العلم واكتمل ، وإن كان يذهب إلى وضع علم الاجتماع رغبةً فى النهوض بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومقاومة الفوضى التى تهدد المجتمع الغربى ، ومن ثَم كانت غايته أخلاقية فلسفية ، بل قيل إنه لم يستطع التحرر من النزعة الميتافيزيقية . . . ولكن فضله يبدو فى تحديد مجال هـــذا العلم وخصائص ظواهره ومراحل مناهجه والتميز بينه وبين فلسفة التاريخ ، فجعل مجاله دراسة الظواهر الاجتماعية وهى وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض ، بمعنى أنها لا تنشأ عن إرادة فردية (وهى كاللغه والعادات والتقاليد والقواعد التشريعية ونحوها) ثم هى تتصف بمظاهرة القهر والإلزام — وهو يبدو ماديا كالحتمية الطبيعية ، أو فى صورة جزاءات وعقوبات يفرضها المجتمع أو يحددها القانون — وهذا العلم الوصفى الجديد يستهدف كشف القوانين التى تربط الظواهر الاجتماعية بعضها بالبعض ، واعتبر منهجه استقرائيا يقوم على المشاهدة التى تتناول الماضى والحاضر دون المستقبل . . . وفصّل فى غير هـــذا مما يقتضيه قيام الاجتماع علماً مستقلا ، فقيل إن « دوركايم » هو منشئ علم الاجتماع المعاصر غير منازع .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علماً له مجاله الخاص ، وهو الظواهر الاجتماعية — من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين فى زمان معين ومكان محدد — ومهمة عالم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هى موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها إلى عللها ، والانتهاء إلى معرفة قوانينها ، مصطنعاً فى هذه الدراسة مناهج تقوم على وصف الظواهر ومقارنتها بعضها بالبعض

وتفسيرها فى ضوء دراســة موضوعية لا تتدخل فيها عواطف الباحث وأهواؤه ومصالحه ، شأنه فى هذا شأن العلوم الطبيعية التى يتخذها علم الاجتماع مثله الأعلى[1] .

هذه إلمامة لم نقصد بها تأريخ هذا العلم ، وإنما أردنا بها مجرد الإشارة إلى تطوره منذ كان مذاباً فى الأبحاث الفلسفية القديمة حتى استقام علماً له كيانه ، ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئيه فى الاستقلال علما توافرت له خصائص العلم الرئيسية ؟ ذلك ما نعرفه فى التعقيب التالى :

(و) تعقيب :

نزعت العلوم الإنسانية (وأخصها علما النفس والاجتماع) إلى اصطناع مناهج الاستقراء تشبُّهاً بالعلوم الطبيعية التى كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين جدلا طويلا ، فردّه فريق منهم إلى أزمة عانتها العلوم الإنسانية إبان العصور الحديثة ، كان مرجعها إلى الشك الذى ساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها ، لأن حظها فى خدمة البشرية بدا ضئيلا بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنسانى ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التى تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع فى المجال العملى ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قُوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير

---

(١) قارن : Gurvich (ed.), Twentieth Century Sociology
Sorokin, Contemporary Social Theories.
Barnes, Studies in Sociology.
Mac Iver, Society, A Text - book of Sociology.
Ginsberg, Studies in Sociology.
Davy, Sociologie d' hier et d'aujour d' hui.

هذه العلوم النظرية فى خدمة البشرية على الوجه الذى يريدون .

بهذا قال المذهب الطبيعى Naturalistm الذى ذهب إليه جمهرة المفكرين فى العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد ناهضه فريق آخر من المفكرين هم اللاطبيعيون أو خصوم النزعـــة الطبيعية Anti-naturalistic الذين ذهبوا إلى القول بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الإنسانية لا تحتمل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين المعسكرين حججه التى يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيعيون يقولون إن البحث فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية لا يكون علمياً Scientific ما لم يصطنع مناهج العلوم الطبيعية وحدها — ولا سيما علم الطبيعة — وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى فى اصطناع التجربة يكون حظه من خصائص البحث العلمى ، وبالتالى تستبعد الأبحاث التى تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث التجريبى ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعياً لا ذاتياً ، ومرجع الأمر فى ذلك إلى أن مناهج البحث فى العلوم الطبيعية هى التى أدت إلى قوانين دقيقة عامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وليس يكفى أن نبرر هذا بتعقد الموضوعات التى تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، إنها تُصطنع فى دراسةٍ لا تسهل معالجتها ، وعلماؤها ليسوا حريصين على استبدال الكيفيات بالقياس الدقيق الذى تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الإنسانية غامضة يعوزها الوضوح وتنقصها الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها مثاراً للجدل بين علمائها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيها — فى نظر الطبيعيين — إلا بإعادة إقامة هذه العلوم على نمط الأسس التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الإنسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التى تدرسها .

ولكن اللاطبيعيين قد ناهضوا هذا الاتجاه — فى استخدام المناهج التجريبية فى دراسات العلوم الإنسانية — ذلك لأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها كلتا الطائفتين — العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية — مختلفة متباينة ، ومن ثمّ لزم

أن تختلف المناهج التى تعالجها — كما اختلفت القوانين التى ينتهى إليها كل منهما — فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الإنسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرأ من الحالات الاستثنائية أبداً .

وثمة أسباب أخرى تحول فى رأى اللاطبيعيين دون اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الإنسانية نجملها فيما يلى :

أولها : أن حرية الإرادة البشرية تتدخل فى الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمى ثابت ، ومن هنا تيسر التنبؤ العلمى فى مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركتَ عللها ، وهذا غير ميسور فى العلوم الإنسانية على وجه الدقة ، لأن سير ظواهرها يمكن أن يُغير مجراه بتدخل الإرادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً فى كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر إجراء التجارب فى مجال العلوم الإنسانية إلا فى نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها .

وثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة فى كل زمان ومكان universal أما مقررات العلوم الإنسانية فتشير على عكس هـذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية objective خالصة ، فلا تكون صادقة بما هى كذلك ، فإن الباحث فى هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه ، وهو ينظر إلى موضوعه — الذى يتصل حتما بالإنسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو هذا من عوامل تتلف نزاهته وتجعل بحثه ذاتياً أو متأثراً بالعوامل الذاتية ،

على عكس الحال فى العلوم الطبيعية ، فإن تجرد الباحث من الميل والهوى ميسور عند علاج موضوعاتها ، ومن هنا كان البحث العلمى موضوعياً وليس ذاتياً .

وخامسها : أن الدقة فى قوانين العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها بالكمية ، أما العلوم الإنسانية فيتعذر إخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكمى ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلو من الحالات الاستثنائية التى لا تدخل فى صيغتها[1] .

وهكذا استبعد الوضعيون من مجال « العلم » كل ما لا يصطنع المناهج التجريبية من العلوم الإنسانية ، وكان طبيعياً بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمى العلومَ المعيارية التى تعرض لدراسة ما ينبغى أن يكون ، لأن ما لا يمكن إخضاعه للمناهج التجريبية يجب فى رأيهم أن يُستبعد من نطاق العلم .

ويبدو لنا أن رأى اللاطبيعيين — مع غُلُوِّه فى بعض نواحيه — ينطوى على حق لا ريب فيه ، لقد قطع علما النفس والاجتماع أشواطاً طويلة فى سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هذا لا يزالان يفتقران — بحكم طبيعة الموضوعات التى يعالجانها — إلى بعض الخصائص التى تميز العلم بمعناه الضيق ، إن العلم لا يستقيم بغير جبرية (حتمية) determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنةً تقع مصادفة واتفاقاً ، فإذا ألقيتَ بحجر من شاهق هوى إلى الأرض من غير تخلف ، إنه لا يملك أن يتردد فى السقوط ولا أن يفكر فى تغيير مجراه . . ! وإذا كررتَ التجربة آلاف المرات عرفتَ أنها تصدق فى كل الحالات من غير استثناء ، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجرى على نسق

---

(١) Felix Kaufmann, Methodolgy of the Social Sciences 1949 ch. V. p. 141 - 478 and ch. XIII, p. 169 ff.

واحد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة ، ومثل هذا يقال فى غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ؛ إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكّن العالم من أن يتنبأ مقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التى تؤدى إلى وقوعها ، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التى يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الإنسانية لا تجرى على هذا الغرار تماماً ، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطّرد على غرار واحد من ناحية أخرى ، فإن الظاهرة النفسية مثلا تستثيرها وتتدخل فى توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التى تكتنفه وتؤثر فى توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب — وقد يتعذر فى كثير من الحالات — حصرها وتحديد نصيب كل منها فى توجيه الظاهرة التى ندرسها ، وتكفى حرية الفرد بتدخلها فى مجرى الظاهرة ، مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيتعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « ليفى بريل » وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبى فى دراسة الظواهر الطبيعية هو الذى كشف عن عللها ويسّر للباحثين التنبؤ بوقوعها ، وهداهم بهذا إلى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذى يمنع من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائى فى دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكّن من التنبؤ مقدماً بوقوعها فيهدى بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولكنا نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج فى دراسة الظواهر الإنسانية ، أن من العسير أن ينتهى من دراستها إلى مثل ما انتهى إليه فى دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الأولى كما قلنا تتدخل فى توجيهها عوامل هى من التنوع والتعقد والتشابك والتداخل بعضها فى بعض

بحيث لا يسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها فى إحداث الظاهرة الإنسانية كما قلنا من قبل .

إن الظاهرة النفسية أصلاً ذاتية وليست موضوعية ، إنها تتصل بباطن النفس منعزلة أو مجتمعة بغيرها ، وهى تتعرض لتدخل الإرادة البشرية التى تستطيع فى كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وتنتفى الجبرية التى تعتبر طابع العلم وروحه ، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يُسْلم صاحبه إلى اليأس من الحياة والانتحار هربا من مواجهتها ، وقد يؤدى هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التى تكتنفه ، ومردّ الأمر فى الحالين إلى اختلاف هذين الفردين فى مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريبٌ من هذا يمكن أن يقال فى الظاهرة الاجتماعية ، إنها لا تخضع لمثل الحتمية أو الجبرية التى تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الإقبال على الانتحار ، بينما يتوافر هذا الفقر فى بيئة أخرى تكاد تخلو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره فى أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم إلى الإجرام ، ويدفع غيره إلى الصلاح إيماناً بما قدر الله له من حظ فى حياته ، أو استجابةً لنوع سليم من التربية يؤدى به إلى الترحيب بمواجهة التبعات أو .... الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطّرد على غرار واحد ، وإذا كان « دوركايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الأمر يبدو لنا على غير هذا الوجه ، فالفرد ، — متى كان زعيما أو بطلا أو مصلحاً (١) ... — له أثره الملحوظ

---

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل فى كل صوره ، مجرد معبر عن روح العصر الذى عاش فيه ، ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه إلى معرفة الطريق الذى يسلم إلى تقدم مجتمعه .

فى خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ؛ وإن كنا لا نتابع رأى « كارلايل » + ١٨٨١ فى هذا الصدد حتى نهايته ؛ فنزعم أن البطل الفرد هو الذى يُسيّر التاريخ ويُوجّهه ، ولا نَغلُو غُلُوّ أصحاب المذهب التاريخى من أمثال « بندتو كروتشه » + ١٩٥٢ فنزعم أن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ(١) وإنما نقول بأن بين الفرد والمجتمع تفاعلا مستمرا ، مادامت الظواهر الاجتماعية لا تجرى على نسق واحد دواماً ، فإن من المتعذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول إن تعقد الظواهر الإنسانية وغموضها معناه أن الباحثين لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدق وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التى تبدو معقدة فى نظر الإنسان العادى تبدو بسيطة واضحة فى نظر العالم الذى أحسن فهمها وفطن إلى حقيقتها ؛ لمثل هذا المعترض نقول إنه فسر الماء بعد الجهد بالماء ، لأننا مع التسليم بتفسيره لا نزال نرى أن دواعى التعقد فى الظاهرة الاجتماعية الإنسانية ليس من السهل قهرها والتغلب عليها كما هو الحال فى الظاهرة الطبيعية التى يتكفل البحث التجريبى بإزالة غموضها ويبديها على أبسط وأوضح وجوهها .

وهذا الذى أسلفناه — فى التفرقة بين طبيعة الظاهرة الإنسانية ، نفسية أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية — هو أكبر العوامل التى تعوق العلوم الإنسانية عن وضع قوانين عامة تشبه فى دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية .

وإذا كان علم النفس قد وُفق كثيراً فى اصطناع التجريب العلمى والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة فى مباحثه ، لأنه لا يستطيع أن يوجِد المجتمع الذى يدرسه فى ظروف يهيئها له بنفسه ، ولهذا يلجأ الاجتماعيون فى الاستعاضة عن التجربة إلى الماضى للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التى يدرسونها . . !

---

(١) انظر فى هذا ومناقشة كتابنا : الفلسفة الخلقية (الفصل الأول من الباب الخامس) ص ٢٨١ وما بعدها .

وإذا كان اصطناع التجربة ميسوراً فى علم النفس متعذراً فى علم الاجتماع ، فإن الثانى برغم ما قلناه فى مدى جبرية ظواهره — يمتاز باصطناع المنهج الموضوعى وحده ، لأن الظواهر الاجتماعية تقوم أصلاً خارج الفرد (الباحث) وإذا كان صداها يرتد إلى شعوره فى كثير من الحالات ، فإن الجانب الفردى منها ليس هو الذى يجعلها ظاهرة اجتماعية ، أما علم النفس فإنه يصطنع — بل ينفرد دون غيره من العلوم — باصطناع المنهج الذاتى (التأمل الباطنى) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذى اصطنعته الدراسات السيكولوچية حتى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال عماد استخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبى الذى يقوم على أسئلة تُوجَّه لمن تُجرَى عليه التجربة ، وهذا المنهج مع أهميته فى الدراسات السيكولوچية لا يزال مثاراً للجدل ، من حيث إنه ينصب على شعور واحد أو حالات شعورية معينة لا تصلح أن تكون أساساً لقانون عام ، ومن حيث إن الباحث فيه ينقسم إلى ملاحِظ وملاحَظ فيما قال « أوجيست كونت » ... إلى آخر ما هو معروف فى هذا الصدد ، ومع أن أنصار هذا المنهج قد فنّدُوا بمنتهى الحذق واللباقة كل ما قيل فى مهاجمته ، رفضته — من مدارس علم النفس — مدرسة السلوكية وأيدها فى هذا الكثيرون من الباحثين .

وإذا كان بين السيكولوچيين أنفسهم من أنكر الاستبطان منهجا علميا ، فقد يبدو صوابا ما يقال من أن علم النفس يستحيل قيامه بغير المعطيات الأساسية التى يزوردنا بها الاستبطان ، والتحليل الشعورى يزيد هذه المعطيات وضوحاً ، وإن كان من الصواب أيضا أن يقال إنه وحده لا يكفى منهجا للبحث السيكولوچى .

هذا إلى أننا لا نجد فى علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة نظر ومنهج بحث ، ولا تُعزى قوانين علم منها إلى عالم أو مجموعة من العلماء

إلا على سبيل التأريخ ، لأنها عامة لا تقف عند فرد أو بيئة أو زمن[١] .
أما قوانين علمى النفس والاجتماع فلا تزال مرهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيهما قائمة على « المدارس » التى تبشر بها ، بل كثيراً ما تنسب إلى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية أو إنجليزية أو غير ذلك . . . ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائماً ، ويشهد باختلاف المدارس السيكولوچية فى الموضوع الواحد هذا التطاحن الذى نراه بين علماء النفس بعضهم والبعض الآخر حول الغريزة ، ويشهد باختلافها فى المنهج رفض السلوكية لمنهج التأمل الذاتى الذى تصطنعه سائر المدارس السيكولوچية منذ عرف حتى يومنا الحاضر ... والخلاف بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، فهم إذا بحثوا فى خصائص الشعوب مثلا اختلفوا عند تفسيرها بين تغليب عامل الجو أو الطعام ... أو الجنس ... أو التسوية بين أثر هذه العوامل ... إلى آخر ما هو معروف فى هذا الصدد .

وهذا كله يشهد بأن قوانين علمى النفس والاجتماع أقرب إلى أن تكون مجرد مقررات أو تعميمات لا تخلو من تعسف ، منها إلى القوانين العامة التى ينتفى فيها الاستثناء ما أمكن .

بل قيل أكثر من هذا كله ، قيل إن فى إخضاع الإنسان للتجربة كما لو كان شيئا ما ، انتهاكاً لحرمته واعتداء على حريته ! بالإضافة إلى أن اقتحام دخيلة الإنسان وسريرته ، إما أن يحملها على الاختفاء عن عين الباحث ، وإما أن يسىء إلى حريتها ، ومن هنا ذهب بعض المحدثين إلى القول بأن قيام علم يدرس الإنسان على هذا النحو ، انتهاك روحى يماثل الاعتداء الجسمانى الذى يبدو فى الرق أو الإرهاب !

---

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية تعتبر اليوم قوانين احتمالية أو ترجيحية ، على اعتبار أن قوانين الرياضة هى وحدها القوانين اليقينية ، أما قوانين العلوم الإنسانية فلا توصف بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، هى مجرد تعميمات يكثر فيها الاستثناء إلى حد ينفى اعتبارها قوانين . . .

ولكن الدفاع عن العلوم الإنسانية فى مصر كثيراً ما يتجاوز نطاقه المشروع فى منطق البحث العلمى ، كأنما كان المشتغلون بهذه الدراسات من إخواننا المصريين ، مسئولين عن كل مأخذ يعزى إلى طبيعة دراساتهم ! . .

وهذه الملاحظات كلها لا تنفى القول بأن علماء النفس والاجتماع قد بذلوا — فى القرن العشرين — جهودا جبارة تستهدف إخضاع دراساتهم لمناهج البحث التجريبى ، وقد حققوا بالفعل فتوحات علمية خليقة بالتقدير ، وهم بطبيعة مناهجهم يدرسون الإنسان — فردا أو مجتمعا بغيره — من الزوايا التى تدخل فى نطاق أبحاثهم ، وتعالج بطرائق بحثها ، ثم يتركون للفلسفة هذا الإنسان المجرد بإطلاق ، أو الواقعى المشخص فى حياته اليومية ، ليكشف عن حقيقة طبيعته ، وتهتدى إلى أصله ومصيره ، وتحدد مكانه من الوجود ، أو لتقف على صلته بالكون وعلاقته بالآخرين ، أو لترسم له المثل العليا التى ينبغى أن يدين بها — فى مجال الحق والخير والجمال .

وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء — وغيرهم — مع الفلاسفة على معرفة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن ظاهره والوقوف على النواحى الخفية فى طبيعته ، وإلقاء الضوء على بواعث سلوكه وطبيعة شخصيته ؟

* * *

حسبنا هذا بيانا لموضوع الفلسفة فى مجالاته الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وإشارةً مقتضبةً إلى فلسفات العلوم التى تلحق بها ، وتوضيحا للعلاقة التى تربط بينها وبين أظهر العلوم الإنسانية التى نشأت فى كنفها ، ثم نزعت إلى الاستقلال عنها فى موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، ولنعقبْ على هذا بكلمة عن :

٤ — غاية الفلسفة

فى حكمة الشرق القديم — فى فلسفة اليونان — فى العصور الوسطى : (ا) فى أوربا — (ب) — فى التراث الفسلفى العربى — فى التصوف العربى — فى العصور الحديثة فى أوربا — تعقيب .

فى حكمة الشرق القديم :

تحت ضغط مطالب الحياة العملية ، ومقتضيات الحياة الدينية ، ازدهرت فى الشرق القديم علومه العملية التجريبية ، ونضجت تأملاته العقلية الدينية ؛ وإلى جانب الأمثلة التى سقناها فى هذا الصدد عند الحديث على « حظ الشرق من نشأة الفلسفة[1] » نقول إن الطب والفلك كانا أسبق العلوم نشأةً فى تاريخ العلم فى الشرق القديم ، وذلك لحاجة الناس إلى علاج أمراضهم والحفاظ على حياتهم ، ولافتقارهم إلى معرفة فصول السنة ومواسم الرياح والأمطار ونحو ذلك مما تتطلبه الحياة العملية[2] .

وقد اصطبغ هذا التفكير العملى التجريبى بصبغة دينية فى كثير من الأحوال ، بل عُرفت فى الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت إليها المعتقدات الدينية ، كالتأمل فى طبيعة الكون والرغبة فى معرفة أصله ومصيره ، والنزوع إلى الوقوف على حقيقة الخير والشر ، والجوهر والعرض ، والعلة والمعلول ونحو ذلك[2] .

---

(١) انظر ص ٣٦ — ٣٨ و ٤٢ — ٤٦ من هذا الكتاب .

(٢) ولعل من المفيد أن نشير فى معرض الحديث عن العلوم العملية إلى علم الطب — الذى لم يسبق لنا الحديث عنه — أنشأته وأنضجته مصر القديمة ، يقول ول ديورنت (فى المجلد الأول من كتابه السالف الذكر ص ١٧٩ وما بعدها) وهو يتحدث عن العلوم فى حضارة مصر القديمة : إن أكبر مفخرة علمية فى تاريخ مصر هى علم الطب ، وقد كان من النضج بحيث ظهر فيها كبار الأطباء والجراحين والمتخصصين فى فن التوليد وأمراض النساء وطب العيون وتجميل الأجسام ونحو ذلك مما يظن أنه من مبتكرات العصر الحديث ؛ ويقول « ديورنت » — وغيره من مؤرخى العلم — إن أقدم الوثائق المصرية فى الطب بردية « ادون سمث » التى يرتد تاريخها إلى ستة وثلاثين قرناً مضت ، فوق أنها تستند إلى مراجع مصرية أقدم منها بكثير ! =

في فلسفة اليونان :

قلنا إن الفلسفة قد بدأت عند اليونان بحثاً عن طبيعة الأشياء أو حقيقة الموجودات ، أو كانت بلغة أرسطو بحثاً فى الموجود بما هو موجود ، فهى تستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، بغضّ النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من وجوه النفع فى الحياة الدنيا والأخرى معاً ، وقد بدأت الفلسفة بهذا المعنى عند الطبيعيين الأولين حين وقفوا يسائلون أنفسهم عن حقيقة الكون ، ويستفسرون عن المبدأ الذى صدر عنه ، والمصير الذى ينتهى إليه ، وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند أفلاطون وأرسطو ؛ وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى أن أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات ، ويتمثل فيها كمال العقل وهو أسمى قوى الإنسان ، وأدت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — أشرف العلوم جميعاً ، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دُنوّه من النظر العقلى المحض ، وبُعده عن مطالب الحياة ومنافعها ، ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية فى ذاتها ، وبالتأمل الدائم والنظر العقلى الخالص تتحقق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة(١) .

تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت

= وهى تصف ثمانى وأربعين حالة من حالات الجراحة التطبيقية ، وتعتبر اليوم أقدم وثيقة علمية معروفة فى تاريخ البشرية كلها ؛ بل عرفت مصر القديمة طرق اتقاء الأمراض والحفاظ على الصحة — كاستخدام الملينات والمقيئات والحقن الشرجية وغيرها ، وقال عن قدماء المصريين « هيرودوتس » أول مؤرخ للحضارة إنهم كانوا — بعد الليبيين — أصح شعوب الأرض أجساما ! وقد كانت دوافع التفكير فى الطب ترتد إلى أسباب عملية ، ولكن فى تحنيط جثث الموتى — لتعيش آلاف السنين — ما يشهد بأن التفكير التجريبى كثيراً ما كانت العوامل الدينية من دوافعه .

(١) قارن : **Aristotle's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F. H. Peters) book X, ch, 6 — 8.** وانظر كتابنا : الفلسفة الخلقية فى الفصل الذى عقدناه على « الفلسفة الخلقية عند أرسطو » .

ملقاة على عاتق الرقيق ، وفى حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم ، وتحررت من مقضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم يعتنقوا فى ذلك الوقت دينا منزلاً يحملون له قداسة ، ويسخرون العقل فى سبيل تأييده .

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفدت بعد أرسطو إمكاناتها ، وأخذت تتجه إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية ، إذ ظهرت بعد ممات أرسطو — فى العصر الهلنستى — مدارس عكست آية الوضع الذى استقر عليه أمر الفلسفة من قبل ، حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته ، بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير إلى الرواقية والأبيقورية — على ما بينهما من وجوه الخلاف — إذا انصرفت كلتا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفت بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة فى الأخلاق ، فرأت الرواقية أن الفلسفة هى فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها فى الحياة العملية ، واهتموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراساتها ، فقال « سنكا » + ٦٥ Seneca إن الفلسفة هى البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفى هذا تتحقق عندهم السعادة ، فتصوّروها فى الزهد فى اللذات ومزاولة التقشف والحرمان .

أما الأبيقورية فقد شاركوا الرواقية فى اعتبار السعادة الغاية القصوى ، ولكنهم تصوّروها فى حياة اللذة — روحية وحسية — وتابعوا سقراط وتلامذته فى الانصراف عن كل علم لا يحقق نفعاً فى الحياة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هى السعى إلى حياة السعادة باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق يسلّم إلى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التى تؤدى إلى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفيّة والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير فى نفسه الرعب ، ونظريات العلم

عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يؤدى إلى هذه الغاية فهو حق ، وليس ثمة حق فى ذاته ، ولهذا الاتجاه صداه عند بعض المحدثين من العمليين الأمريكان (البرجماتيين) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق فى كل زمان ومكان ، ونظروا إليها على أنها مجرد فروض وُضعت لخدمة غايات[1] .

تغيـّر مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتموا بالناحية العملية للتفكير الفلسفى ؛ والتقوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هى راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس Imperturbability[2] .

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية — والكلبية والقورينائية — فى فهم الغاية من التفلسف ، استخفّوا بالنظر العقلى المجرد ، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم فى كمال الحياة الخلقية بوجه عام ، وإن اختلفوا فى الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال على نحو ما أشرنا من قبل .

فى العصور الوسطى — (ا) فى أوربا :

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استُخدمت الفلسفة أداةً للتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد ، بل

---

(١) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وإن كانت لذة الأبيقوريين فى أول عهدهم على الأقل روحية وحسية معاً ، كما يذكرنا موقف الرواقية بموقف الكلبية من حيث الزهد فى اللذة وتقديس حياة التقشف والحرمان . انظر كتابنا « مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق » الفصل الثانى من الباب الأول ، ولبيان هذه الاتجاهات مفصلة يقرأ كتابنا « الفلسفة الخلقية » : نشأتها وتطورها ص ٦٨ — ٩٨ .

(٢) اتفقت فى هذا مدارس التيقن ومدارس الشك Scepticism بيد أن الأولى جعلت اكتساب المعرفة والتوصل إلى قوانينها مؤدياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى الشكاك أن الطريق الوحيد لتحقيق هذه الغاية إنما يكون بالشك أى بالتوقف عن إصدار حكم ما — سلبياً كان أو إيجابياً — انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans and Sceptics p. 514 - 515. وانظر كتابنا : الفلسفة الخلقية فى الفصل الذى عقدناه على مذهب الشك ودلالته الخلقية .

استخدمت عند علماء اللاهوت فى الغرب وأهل الكلام[1] فى الإسلام للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين + ٤٣٠ يرى أن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكى تتعقل » فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤاً لقبولها ، ويرى القديس أنسيلم + ١١٠٩ St Anselm كبير الأفلاطونيين فى العصر المدرسى — أن الإيمان ضرورى للعقل وشرط لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ T Acquinas كبير المشائين فى ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان الإيمان ، ويرى أن العقل وظيفته أن يهيئ لنا النظر ويقودنا إلى الإيمان[2] .

(ب) فى التراث الفلسفى العربى :

يستهدف التفلسف عند فلاسفة الإسلام تحقيق السعادة بالفكر ، وهو أمر يذكرنا برأى أرسطو الذى يقرر فيه إن السعادة إنما تكون بالتأمل العقلى الخالص ، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وبه يتميز من سائر الكائنات .

يقول الفارابى فى « أهل المدينة الفاضلة » إن السعادة هى « الخير المطلوب لذاته ، وليست تُطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات ليُنال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان » والفضائل « ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور ... » .

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلى ، يقول الفارابى فى كتاب التنبيه » على سبيل السعادة » إن الصناعة التى تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع هى التى نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ، « ولما

(١) يراد بعلم الكلام فى الإسلام البحث فى العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية ، والرد على مخالفيها ، ودفع الشبه عنها بالحجة والبرهان العقلى .

(٢) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل الثالث من الطبعه الثانية .

كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قُنية ً وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة ً أن تكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة » وبالنظر العقلى يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من « الاتصال » بالعقل الفعال — وهو مجرد فاصل معنوى بين الإنسان وربه ، وهو يربط بين العالمين العلوى والسفلى .

وليس فى وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فإنها مقصورة على النفوس الطاهرة التى تجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هى نظرية الاتصال فى الفلسفة الإسلامية ، تتمثل فى تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلى لا على التبعد والتهجد والحرمان — كما هو الحال فى التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابى أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الإسلام — وصوفيته — فى المشرق والمغرب الإسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصوّرها فى الشطر الأخير من كتاب « الإشارات والتنبيهات » وفيها قدّم التأمل على التعبد فى الإتصال بالله التماساً للسعادة ، لأن الزاهد يُعرِض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد يواظب على العبادات ، وأما « العارف » فهو « المنصرف بفكره » إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره » ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابى قبله — نظرية الصوفية فى الاتحاد بالله على النحو الذى سنعرفه بعد قليل .

وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) وغيرهما من فلاسفة العرب .

فى التصوف العربى :

وإلى مثل هذه الغاية — تحقيق السعادة — ذهب صوفية الإسلام : إذ أن

الأصل فى التصوف هو العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، حتى إذا فشا الإقبال على الدنيا — منذ القرن الثانى للهجرة — قيل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والعُبّاد ، فلما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عُبادا وزهادا ، انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[1] .

ثم نشأ علم الشريعة وتفرع إلى علم الفقه (علم الظاهر) وعلم التصوف (علم الباطن) الذى يعنى بأحوال القلب من رياضات ومجاهدات ، ثم نزع التصوف بعـــد هذا إلى التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة ، بمجاهدة النفس والانقطاع إلى عبادة الله ، والزهد فى متاع الدنيا ، والإقبال على الصيام والجوع .. ونحوه مما هو معروف عند الصوفية .

أصبح التصوف يهدف إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، لا البحث فيها وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل — كما يفعل علماء الكلام ، إنه يريد تذوّقها بنور يشرق فى النفس من مصدر يقوم وراء العقل ؛ والعلم عند أهله يجىء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذى يقابل البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين ، ومن ثم لا يستقى الصوفى علمه من خبرة ولا يستمده من معلم ولا من كتاب ، وإنما يأخذه عن الله رأسا متى صفت النفس وانكشف حجاب الحس .

كان التصوف ينزع بأهله إلى غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ولكنه بدأ منذ بداية القرن الثالث للهجرة يصبح وسيلة لالتماس المعرفة ، وكان ذو النون المصرى (المتوفى عام ٢٤٥ هـ) أول من وضع أسس هذا التصوف النظرى الإشراقى Theosophy — فيما يقول المستشرق الإنجليزى الكبير نيكلسون Nickolson .

---

(١) ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٥٨ .

وبدأ التصوف يستهدف الاتحاد بالله عن طريق الفناء — فناء النفس بآثارها وصفاتها فيما ذهب أبو اليزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦١ هـ ، أو يقصد إلى حلول الله فى مخلوقاته فيما ذهب الحلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ[١] ؛ أو ينزع إلى إثبات وحدة الوجود فيما يقول ابن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ ؛ واتحاد الإنسان بخالقه ، أو حلول الخالق فى الإنسان ، أو قيام وحدة الوجود — وجود الخالق ووجود المخلوق — إنما يكون بمجاهدة النفس وفناء الإنسان عن إنيّته — أى صفاته البشرية — والغاية فى كل الحالات هى نوع من الاتصال بالله اتصالا تتحقق به السعادة الكاملة .

وقد ضاق أهل السلف والمتكلمون بهذه النظريات الجامحة ، وكان الغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ والذى يمثل التصوف الذى يساير الكتاب والسنة ، كان ينكر الاتحاد أو الحلول أو نحوه طريقاً إلى العرفان ، ويقرر قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، ويصرح بأن الطريقة التى تتكشف بها الحجب عن أعين القلوب هى التعبد وليس التأمل .

ولعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن التصوف يتفق على الفلسفة (الإسلامية) فى أن كليهما يستهدف الاتصال بالله تحقيقاً للسعادة ، وإن اختلفت الطريقة فى كل منهما ، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلى الذى يُسلم إلى الفيض والإلهام ، أما التصوف فإنه يغلّب العمل على النظر ، ويقدم التعبد على التأمل ، لأنه أصلا تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها . . . ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية .

هذا إلى أن السعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد اتصال الحكيم بالله دون اندماجه فى الذات الإلهية اندماجاً كاملا يمكن أن يوصف بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود[٢] — على النحو الذى أشرنا إليه .

---

(١) انظر قصة الحلاج ومصرعه فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ .
(٢) قارن الدكتور إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية ص ٣٠ وما بعدها .

(حـ) فى العصور الحديثة فى أوربا :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذى شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الدينى الصوفى الذى ساد تفكير العصور الوسطى ، وارتد إلى العقل الذى استمسك به اليونان قديماً وأخذ يعتز بمنطقه ، ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة قد مهدت للعلم الطبيعى الحديث ، ومع استثناء الحركة التى قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية القديمة ، نلاحظ فى هذا العصر ممهدات للعلم تبدو فى استهجان « باراسيلسوس + ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والعلمية مصدراً للحقيقة ، وفى المجمع العلمى الذى أقامه فى نابلى « تلزيو » + ١٥٨٨ Telesius للدراسات التجريبية ؛ وفى نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد ڤيساليوس + ١٥٦٤ Vesalius واكتشاف « هارڤى » + ١٦٥٨ Harvey للدورة الدموية ، وفى رأى كوپرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus فى أن الشمس — وليست الأرض — مركز الكون ... وفى غير هذا من اتجاهات مردها كلها إلى الانصراف بالتفكير عن الحياة الأخرى التى شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التى شغلت جمهرة فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى خدمة الحياة العملية .

ولكننا سنرى فى الفصل الذى نعقده على تاريخ المنهج التجريبى أن عصر النهضة — فيما يقول مؤرخو العلم من أمثال چورج سارتون — كان عصر ازدهار فنى ، وعداء علمى ! وأن ممثلى الروح العلمى بين رواده كانوا من أرباب الحرف ولم يكونوا من رجال العلم ، وأن هذا العصر قد زعزع سلطان العقيدة ولكنه استكان لسلطان القدماء ، وأن رجاله كانوا يقاومون كل ضروب الاستنارة العلمية .

ثم أقبل العصر الحديث — فى مطلع القرن السابع عشر — وأقر الاتجاه

العملى فى أوضح صوره ، إذ كانت فلسفة هذا العصر فى جملتها امتداداً لتفكير عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة العلمية ممثلة فى أرسطو ، والسلطة الدينية ممثلة فى رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ روّاد الفكر يحررون العقل من قيوده ، فتمردوا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته ، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين فى ربط الفلســفة بالحياة الأخرى ، ولكنهم ربطوا التفكير النظرى بالحياة العملية ، واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديماً ، لأنهم نظروا إلى الحياة العملية نظرةً أشمل وأعم من الناحية الخلقية ، ورأوا أن العمل عندهم يسبقه نظر عقلى قد يكون ميتافيزيقياً مجرداً أو تجريبياً خالصاً ، وبدا هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة العصور الحديثة هما فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ والمدرسة التجريبية الإنجليزية من ورائه ، وديكارت + ١٦٥٠ ومن ورائه أتباعه العقليون من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوربا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة روّاد الفكر الحديث على منطق أرسطو الصورى ، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس إلى المقدمات التى تفترض صحتها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء المحدثون — من التجريبيين — إلى التثبت من صحة المقدمات بالاستقراء ، وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع ، وبذلك مكّنوا لاتصال الفكر بالحياة العملية ، وسيتضح هذا فى الفصل التالى .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على النظر العقلى ، وأن هدفه ينبغى أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للســيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان ، والتجربة هى الطريق الوحيد الذى يمكننا من تحقيق هذه الغاية — وإلى مثل هذا الاتجاه نزعت الفلسفة التجريبية بوجه عام ، وسنعود إلى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت — والمدرسة العقلية من ورائه — فقد شاركت المدرسة

التجريبية فى الاستخفاف بالمنطق الصورى والرغبة فى ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفتها فى الاعتماد على العقل دون التجربة مصدراً للحقيقة ، وقد كانت أمنية « ديكارت » أن تقوم الحضارة المادية على أساس الصناعة العلمية ، يقول فى كتابه « مقال عن المنهج » بضرورة الاستعاضة عن الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس ، بالكشف عن طريقة عملية تمكننا — متى عرفنا فى دقة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسماوات وسائر الأجسام التى تحيط بنا — تمكننا هذه الطريقة العملية من أن نستخدم هذه المعرفة فى كل المجالات التى تصلح لها ، حتى نسود الطبيعة ونتحكم فى مواردها ؛ بل يصرح « ديكارت » بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن العلم به ، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يمكن أن تُستنبط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول فى « مبادئ الفلسفة » إن غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان فى حياته والمحافظة على صحته وكشف الفنون ، أى أن غاية الفلسفة ليست مجرّد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه ، بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكمال العلم إنما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها ، ولا يكون كمال العلم بدنوّه من النظر العقلى المحض وابتعاده عن المنفعة العملية — كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة فى عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون التشابه بينه وبين بيكون فى هذا الصدد ، وقيل : إن مرجع التشابه إلى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمى ، وهكذا نرى أن فضل التفلسف — فيما يقول ديكارت لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة ، بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة « والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به فى حياته ويهتدى به الى الخير الأسمى[1] .

---

(١) قارن ديكارت Descartes فى كتابيه :
Discours de la Mèthode فى المقدمة ثم فى Les Princips de la Philos, وقد ترجمه =

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه ، ولكنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرر من طغيان روح العصر — عصر الآلات والصناعة — فاتصلت بالحياة العملية واهتمت بالعمل والصناعة على غير ما ذهب جمهرة فلاسفة اليونان ، واستمر طابعها فى الاتصال بالحياة العملية قائماً ، بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بمذهب التطور Evolutionism الذى ساد التفكير الأوربى والأمريكى منذ القرن التاسع عشر ، وكان من بعض نواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامة[1] Utilitarianism فاعتُبِرت المعرفة عند هؤلاء جميعاً أداةً للعمل .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملى « البرجماتيه » Pragmatism الذى ساد التفكير الأمريكى منذ أواخر القرن الماضى ، وقد رأينا كيف وحد « چون ديوى » بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، واعتبر المعرفة خُطة لمواجهة إشكال ، فإن نجحت فى حله كانت حقا ، وإلا كانت باطلا وإن كره أصحاب المنطق الصورى[2] .

وشبيه بهذا كان موقف الماركسية التى أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة[3] .

= للإنجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method (مع التأملات ومقتطفات من مبادىء الفلسفة (انظر ص ٦٠ — ٦١ من الطبعة السادسة — وترجمه للعربية زميلنا المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى (مقال عن المنهج) وقارن الدكتور عثمان أمين فى كتابه ، « ديكارت » وكذلك انظر لأستاذ الفلسفة الحالى بجامعة إدنبره باسكتلندة :

N. K. Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes as a Pioneer), 1925.

(2) Decartes, Philosophical Writings Selected & translated), 1952.

(١) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية ١٩٦٠ فى الفصل الذى عقدناه على مذهب التطور فى الأخلاق — وكتابنا : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل : النفعية التطورية .

(٢) ص ٦٥ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور النفعية العملية — اقرأ عنه فصلا فى كتابنا المذكور فى الهامش السالف .

(٣) ص ٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

وهكذا تحولت قيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان عند القدماء هبة إلهية ، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان فى يد القدماء يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وإذا كان هؤلاء المحدثون قد حرروا العقل من قيود العقيدة الدينية التى ناء بخدمتها فى العصور الوسطى ، فقد قيدوه بمطالب الحياة الدنيا ومقتضياتها ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هى العمل والنفع بأوسع معانيه ، وكان التأمل العقلى الخالص فى نظر أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تُلتمس فى العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى .

(ى) تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لذة عقلية تشبع عند صاحبها دافعاً فطريا إلى حب الاستطلاع — كما ذهب جمهرة قدماء اليونان — أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحى ، أو تؤكد صحة الحقائق التى نزل بها الوحى — كما ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها — قد أثار الضيق فى نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها المحدثين ، فجدّوا فى إثبات صلتها بالحياة وإزالة الغموض الذى لابسها ، وسوء الظن الذى اقترن باسمها[1] ؛ فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو فى عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد فى الإمكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل ، إنما نكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والإنسان ومكانه من الوجود ، ونستغل فلسفتنا فى الترقى بمستوى تجاربنا وتصحيح نظرتنا إلى الحياة دون أن نقنع بالتطلع إلى وجوه النشاط ، وتأمل أسباب النزاع بين الناس ، إن الفلسفة تمكننا من أن نشرف

---

(١) قارن : R. P. Perry, The Approach to Philosophy, ch. I.p. 3 ff.
G. Watts Cunningham, Problems of Philosophy ch· I.

من علٍ على الأهداف البعيدة التى تجاهد البشرية من أجلها ، وتحفزنا على أن نساهم فى تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا[١] .

وإذا كان الوضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية دعواهم العريضة فى أن الفلسفة تمكننا من فهم طبيعة العالم وحقيقة النفس البشرية ومكان الإنسان من العالم ، وتحدد له مثله العليا فى مجال الحق والخير والجمال ، فإن هؤلاء الوضعيين لاينكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها فى حياة الإنسان ، يقول « برترند رسل » B. Russell أحد أعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين — الذين ينكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية — إن الفلسفة تحررنا من جور الأحكام السريعة المبتسرة Prejudices وتعصمنا من الالتواء الذى ينشأ عن ضيق النظرة . . . الخ[٢] بل يشك رسّل — وهو المؤمن بالعلم ومناهجه — فى أثر العلم بالقياس إلى أثر الفلسفة فى حياة الإنسان إذ يقول . إن العلم ينبئنا بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود . . . ولعل تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد ، هو أعظم شىء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن[٣] .

على أن كل ما أسلفناه بصدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا ينفى القول بأن الغاية « المباشرة » للتفلسف يتحتم أن تكون نظرية خالصة ، ومع هذا لا تُطلب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وإنما لتكون نتائجها أداةً لتحقيق غاية بعيدة ، هى خدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وفى ضوء هذا نقول إن جمهرة المحدثين

---

(١) Jerusalem p. 6, 10 وقارن : M. Schoen and others, and Paulsen p. 1 — 3. II ff.

(٢) قارن : B. Russell, Outline of Philos. ch 17

(٣) Fussell, History of Western Philosophy p. 11 وإن كان رسل يرى أن تتبع الفلسفة والعلم ، فتأخذ عنه أحكامها وتجعل مهمتها أن تمهد له الطريق .

من الفلاسفة يؤكدون أن الفلسفة لم تعدْ مجرد تأمل يستغرق صاحبه فى عزلة عن ضجة الحياة وزحمة الدنيا ، بل أضحت دراسةً للوجود ومكان الإنسان منه ، توطئةً للإفادة منها فى تجاربنا المشتركة ، والترقى بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا والمساهمة فى العمل على تحقيقها .

وإذا كان جمهرة فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الغرض من التفلسف هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بباعث من اللذة العقلية ، وبغير نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على هذه الحقيقة من وجوه النفع فى الحياة ، فإن الذى لاشك فيه أن الحقائق التى يتوصل إليها الباحث قد أثرت فى حياة الذين وقفوا عليها جهودهم واستمسكوا بها ، ولو لم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة فى حياة الناس .

بل يرى مؤرخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلا وكان وراءها فلسفة ، ولو لم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائمون بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها . . . ! وإذن فلتكن غاية الفلسلفة ، المباشرة هى كشف الحقائق ، وغايتها البعيدة هى الإفادة من هذه الحقائق فى دنيا العمل .

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم للعلم ، وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذة العقلية . . . وغير هذا من تعبيرات لا تلائم إلا فيلسوفا يعتزل الدنيا ويحيا فى برجه العاجى بعيداً عن الناس ، إلا متى أريد بهذا رهبنةٌ من أجل البحث عن الحقيقة توطئةً للإفادة منها فى حياتنا الدنيا ؛ أما اعتبار الفلسفة لهواً يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولا فى المجتمع اليونانى القديم ، إذ لم يكن غريباً على اليونان — وقد حقّروا من شأن العمل اليدوى حتى وقفوه على العبيد — أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة العلم لذاته ، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة

المفكرين إلى الحياة وقيمها ، وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف فى برجه العاجى ويقف حياته على التأمل لمجرد التأمل ! وقد أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى — كمذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين البرجماتيين — حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة الدنيا ، بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا هى الهدف المباشر أو الغاية القريبة للتفلسف ، وما لغير هذا ينبغى أن يكون اليوم تفكير .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

F. Mayer, History of Modern Philosophy, 1951.

Philosophy in the Twentieth Century,) An Anthology), 4 vols., edited by W. Banet and H. Aiken, 1962.

Brennan, J.G., The Meaning of Philosophy, 1953.

Long, M. The Spirit of Philosophy, 1953.

Wahl, J., The Philosopher's Way, 1948.

Barret, C., Philosophy, 1953.

Hocking, W. E., Preface to Philosophy, 1947.

Drake, D., Invitation to Philosophy, 1933.

Perry, R.B., A Defence of Philosophy, 1931.

Sellars, R.W., Principles and Problems of Philosophy, 1926.

Alouin, Elements of Philosophy, 1941.

F. Paulsen, Introduction to Philosoph, Eng. trans. by F. Thilly, 1924.

W. Jerusalem, Introduction to Philosophy, Eng. trans. by C. Sanders.

O. Kulpe, Introduction to Philosophy, Eng. trans. by Philisbury & Tichner ونقله الى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي : مدخل إلى الفلسفة

Patrick, G.T.W., Introduction to Philosophy, 1935.

Rosenberg, M. Introduction to Philosophy, 1955.

Lewis, John. Introduction to Philosophy 1954.

Moore, G.E, Philosophical Studies

Bosanquet, B., Life and Philosophy (in Contemporary British philosophy, vol. I.p. 48 – 74).

Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.

Windelband, W. Introduction to Philosophy, 1923.

Fullerton, G.S. An Introduction to Philosophy.

Maritain, J. An Introducion to Philosophy, 1930.

Ladd, An Intr. to Philosophy.

Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.

Leighton, J. A. The Field of Philosophy 1925.

Randall, J. N. & Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.

Waston, J, An Outlin of Philiosophy.

Le Senne, R., Introduction á la Philosophie 1949.

Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمه عن الألمانية J. Hersch عام ١٩٥١)

P, Guillaume et G.— H. Luquet, Manuel de Philos, 1931.

Wable, J., Traité de Mètaphysique, 1953.

Mathiae, A. H., Manuel de Philosophie. (ترجمه عن الألمانية M. H. Poret)

Cuivilier, A., Manuel de Philosophie (2 vols.).

Rey (Adel.) Leçons de Philosophie (2 vols.).

Olleé-Laprune, La Philosophie et la Temps present.

Naville, Definition de la Philosophie.

Baudin, Introduction Gènèrale à la Philosophie.

Roustan, Leçons de Philosophie.

Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes edité par les Professeurs de l'institut de Supèrieur de philos. 2 vols.

L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats-Unis — Etudes publièss sur la direction de Marvin Farber, 2 vols., 1950.

Langer, (Sousanne K.), Philos. in New Key, 1942.

Joad, C.E.M., (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books,) 1944.

(2) Return to Philosophy of Our Times.

(3) Philosophy of Our Times.

(4) Guide to Modern Thoght.

(5) Philosophical Aspects of Msdern Science, 1948.

(6) Guide to Philosophy.

Hayek, F. A., Counter Revolution of Science, (Studies on the abuse, of reason 1952.

Daniel J. Bronstein, & others, Basic Problems of Philos., Selected readings with introduction, 1954.

Alquiè, F., Leçons de Philosophie, 2 vol., 1939–41.

Brèhier, E., La Philosophie et son Passe, 1940.

Couhier, H , La Philosophie et son Histoire, 1940.

Raeymaeker, Louis de Introduction à la Philosophie, 1944.

P. Janet et G. Sèailles, L'Histoire də la Philosophie, Les Problêmes et les Ecoles 1932.

وقد نقلته إلى الإنجليزية بعد حذف بعض فصوله Ana Monahan في جزءين

تحت عنوان A History of the Problems of Philosophy

الفصـــل الثانى

من فلسفة العلوم :

فى مناهج البحث العلمى

فى معنى العلم وفلسفته – رواد الفكر العلمى من العرب – معنى المنهج العلمى – أشيع مناهج البحث : (١) الاستنباط – (٢) الاستقراء – مراحل منهج البحث العلمى – من تاريخ منهج البحث العلمى – البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى – خصائص التفكير العلمى والتفكير الفلسفى – من تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة .

فى معنى العلم وفلسفته :

يقتضينا منهج البحث العلمى أن نتوخى الدقة فى التعبير ، ويتطلب هذا أن نحدد منذ البداية معانى الألفاظ التى نستخدمها فى حديثنا – ولا سيما ما تكرر ذكره منها – حتى لا يلتبس الأمر على القارئ ؛ ومن أجل هذا نؤثر أن نحدد فى مطلع هذا الفصل معانى العلم وفلسفته مما سيرد ذكره فى ثنايا حديثنا القادم :

فى أيامنا الحاضرة تطلق العلوم الطبيعية على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية(١) بمناهج الملاحظة والتجربة (الاستقراء) ، وتقصد إلى وضع قوانين تفسر هذه الظواهر تفسيراً علميا . أما العلوم الرياضية فتطلق على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية – مقدماتها فروض ومسلمات – وتقصد إلى قوانين الكم ، عددا (كالحساب) أو شكلا (كالهندسة) . أما العلوم الإنسانية أو الاجتماعية فتطلق على كل دراسة

---

(١) الجزئيات التى تتناولها العلوم الطبيعية (التجريبية) إما أن تكون جامدة (كما هو الحال فى موضوعات علم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه ، أو تكون كائنات حية كما هو الحال فى موضوعات علم الطب أو علم وظائف الأعضاء .

تتناول أحوال الإنسان منفردا أو مجتمعا بغيره ، متى استخدمت هذه الدراسة مناهج تجريبية استقرائية (تشبهاً بالعلوم الطبيعية) — هكذا آل أمر العلم فى عصرنا الحاضر .

وسنعرف بعد قليل أن التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة فى أوربا حديثة عهد ، لأن العلم بكل صوَره لم ينفصل عن الفلسفة إلا فى مطالع العصور الحديثة ، بل اختلطت فى أذهان القدماء العلوم التى تستند إلى الملاحظة الحسية ، بالعلوم التى تعتمد على النظر العقلى المجرد ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى إبان العصور الحديثة أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، عن طريق المنهج الذى تصطنعه كل منها ، بل إن المنهج يحدد موضوع الدراسة ، فالقول بأن العلم الطبيعى يتميز بمنهجه التجريبى الاستقرائى ، يقتضى القول بأن موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، لأن غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

ويتميز العلم (الطبيعى) بثلاث خصائص مجتمعة : أولاها استخدام منهج البحث التجريبى (الاستقرائى) وثانيتها (وهى تترتب على أولاها) اقتصار موضوع دراساته على الظواهر الطبيعية الجزئية (الوقائع الحسية) ، لأن الملاحظة الحسية لا تتناول ما وراء الجزئى المحسوس ؛ وثالثتها تـوَصل دراساته التجريبية إلى إصدار أحكام وصفية (قوانين) تكشف عن العلاقات العلية الثابتة التى تربط بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وسنعرف بعد أن هذه القوانين أساسها الحتمية determinism التى تبرر أن يتنبأ العالم بوقوع الظواهر الطبيعية مقدما .

وفى ضوء هذا قيل إن العلم يعنى بملاحظة الظواهر الحسية وتصنيفها والكشف عما يقوم بينها من تتابع ودلالات نسبية ، والصعود إلى إصدار

أحكام وصفية موضوعية على هذه الوقائع (هى قوانين العلم) وأخص ما يميز هذه الدراسة العلمية النزعة الموضوعية Gbjectivity وهى تقتضى إقصاء الخبرة الذاتية ودراسة الأشياء كما هى فى الواقع : ثم النزاهة Disintestedness التى تتطلب التزام الحيدة واستبعاد الذات Self - elimination بكل ما تنطوى عليه من رغبات وميول ، وغير هاتين من خصائص نعرض لبيانها حين نتحدث عن أظهر مميزات التفكير العلمى أواخر هذا الفصل .

بل يزيد المحدثون خاصية أخرى ، هى أن تصاغ قوانين العلم فى صورة رياضية تحقيقا لدقة الوصف ، واختصارا لنتائج الدراسة فى رموز ، ومن هنا جاء اختراع المقاييس والمراقم التى تسجل نتائج البحث العلمى فى أرقام ؛ وهكذا أصبحت العلوم الطبيعية (التجريبية) تتميز الآن بتطبيق الرياضيات فى دراساتها ، وهى أمنية طافت برأس « ديكارت » ، وبدأ تحقيقها فى دراسات كپلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo فى مجال الطبيعة ، ولاڤوازييه + ١٧٩٤ Lavoizier فى مجال الكيمياء . وقد أكد الاهتمام بهذه الظاهرة تقدم الرياضيات عند المحدثين ، حتى أصبحت القوانين العلمية دلالات رياضية تعبر فى دقة عن ملاحظات تجريبية تفسر الوقائع الحسية الجزئية .

وحقيقة إن هدف البحث العلمى هو وضع هذه القوانين التى تنصب فى رموز رياضية ، ولكن لهذه القوانين النظرية جانبا تطبيقيا تتحول به إلى مخترعات تُيَسّر الحياة ، وتمكن الإنسان من السيطرة على موارد الطبيعة ، وعلينا أن نميز بين العلم وتطبيقاته العملية ، فالعلم أصلا يستهدف المعرفة ، أما تطبيقات قوانينه فترمى إلى تحقيق فتوحات تزيد الإنسان سيطرة على الطبيعة ، وتكفل الراحة والرخاء فى حياته ؛ ومن أجل هذا لايعدو الحق من يقول إن اليونان الذين استهدفوا كشف الحقائق بباعث من اللذة العقلية ، كانوا أقرب إلى الروح العلمية من مفكرى العصور الوسطى الذين سخروا

العقل لخدمة العقيدة الدينية ، ومن واضعى المناهج فى مطلع العصور الحديثة حين حرروا العقل من قيود الكنيسة ، وكبلوه بقيود الحياة العملية ! وإن كان النزوع إلى ربط نتائج البحث العلمى بالتطبيق العملى يلقى تأييداً عند بعض المعاصرين ، فأصحاب الفلسفة العملية (البرجماتية) فى أمريكا يعتبرون القوانين العلمية مجرد أداة لإجراء صفقات ناجحة مع الوقائع الحسية — على نحو ما عرفنا من قبل — وبذلك يتحول العلم إلى صناعة تطبيقية ؛ ولكن استقراء تاريخ العلم يقول إن أكثر الخيرات التى حققتها فتوحات العلم للناس ، لم تكن الهدف المباشر لأبحاث العلماء ، وإنما تحققت عرضا حين كان العلم يحاول أن يفسر وأن يتفهم ! وعلينا أن نقول فى نهاية الأمر إن العلم إذا كانت غايته المباشرة هى وضع القوانين التى تفسر الظواهر ، فإن غايته البعيدة هى كفالة الخير للبشرية وتيسير الحياة لأبنائها .

وإذا كانت أصول المنهج التجريبى العلمى قد وضعت فى أوربا فى مستهل القرن السابع عشر ، فإن العلم الطبيعى لم ينفصل عن الفلسفة فى أوربا إلا فى ثنايا القرن الثامن عشر ، ثم أخذت طوائف المعارف العلمية تنفصل وتكوّن علوما مستقلة بذاتها ، فاستقل علم الطبيعة على يد جاليليو + ١٦٤٢ ونيوتن + ١٧٢٧ ، وعلم الكيمياء على يد « لافوازيبه » + ١٨٩٤ وعلم الأحياء على يد « كلود برنار » + ١٨٧٧ C. Bernard ، ولعل من الممكن أن نرد نشأة علم التشريع إلى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب إلى پاراسيلسوس + ١٥٤١ .

ومن العلوم الإنسانية التى احتذت حذو العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج البحث التجريبى علم الاجتماع الذى بدأ يستقل عن الفلسفة فى أوربا على يد « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ واكتمل استقلاله على يد المدرسة الاجتماعية التى تزعمها إميل دوركايم + ١٩١٧ ، وعلم النفس الذى أخذ يستقل عن الفلسفة على يد مدرسة التحليل النفسى التى أنشأها سيجموند

فرويد + ١٩٣٩ ومدرسة السلوكية التى تزعمها « چون واطسون » + ١٨٧٨ م وباڤلوف + ١٩٣٣ Pevlov ومن إليهما ، وسنعود إلى تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة أواخر هذا الفصل .

أما عن فلسفة العلوم فتطلق عادةً على مبحث جديد أضافه المحدثون من المناطقة إلى مباحث المنطق المألوفه عند القدماء ، وهو طرائق أو مناهج البحث العلمى Methodology ، وإن كانت فلسفة العلوم أعم من مبحث المناهج ، لأنها تشمل إلى جانبه مبحث تأريخ العلوم تأريخاً يتتبع فيه الباحث تطور العلوم وتطبيق طرائق البحث العلمى فى دراساتها .

رواد الفكر العلمى من العرب :

سيرد الحديث عن العلم ومناهجه فى التراث العربى فى مناسبات مختلفة ، فحسبنا الآن أن نقول إن المأثور عن بعض العرب أنهم عرّفوا العلم بأنه معرفة باستدلال ، وسنعرف أن الاستدلال يكون صورياً استنباطياً ، أو تجريبياً استقرائيا ، ومن أجل هذا أمكن أن تنشأ فى التراث العربى علوم صورية رياضية ، وعلوم تجريبية استقرائية ، والمنصفون من مؤرخى التراث العربى من الغربيين أنفسهم على اتفاق فى أن بعض هذه العلوم اختراعٌ عربى !

فمن ذلك أن علم الجبر يدين باسمه لمفكرى العرب الذين كانوا أول من أقام هذا العلم على قواعد منطقية ، وتوصلوا فيه إلى معادلات لا تزال تُدرّس فى مدارسنا فى كتب الجبر حتى أيامنا الحاضرة ، وعن العرب أخذ الغربيون هذا الاسم Algerba وقد كان كتاب « محمد بن موسى الخوارزمى » (المتوفى حوالى ٨٥٠ م) فى « الجبر والمقابلة »[١] المصدر الذى استند إليه

---

(١) نشره بالعربية المرحوم الدكتور على مصطفى مشرفة والدكتور محمد مرسى أحمد عام ١٩٣٧ بينما نشره الأوربيون عام ١٨٣١ ! وقد وضع نصير الدين الطوسى كتاباً فى الجبر بنفس العنوان .

الغربيون من علماء الجبر ؛ وقد ربط الخوارزمى بين الجبر والهندسة فمهد بهذا لقيام الهندسة التحليلية التى لم يفطن إليها الغربيون إلا فى القرن السابع عشر .

وكان للمفكر العربى « ثابت بن قرة » (المتوفى حوالى سنة ٩٠٠ م) الفضل فى ابتداع علم التفاضل والتكامل Calculus وشاركه فى هذا الفضل البوزجانى (المتوفى سنة ٩٩٨ م) ولهذا العلم أثره فى تقدم الرياضة والطبيعة فى عصرنا الحاضر ، بل كان علم حساب المثلثات من وضع العرب ، لأن العرب هم أول من أقامه علماً مسـتقلا عن الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث المساحة والهندسة والطبيعة ، وقد كان « نصير الدين الطوسى » (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) أول من كتب فيه بتفصيل — مستعيناً بما كتبه قبله ثابت ابن قرة والبوزجانى — وقد ترجم كتابه « الشكل القطاع » إلى اللاتينية والفرنسية والإنجليزية .

ومع أن العرب قد نقلوا الحساب عن الهنود ، إلا أنهم هذبوا الأرقام الهندية حتى عرفت فى أوربا باسم الأرقام العربيةArabic numerals وقد كان الخوارزمى السالف الذكر فى مقدمة رياضيي العرب الذين أسهموا فى تقدم هذا العلم ، إذ وضع فيه أول كتاب منظم مبوّب نقله إلى اللاتينية Adelard of Bath تحت عنوان « الغوريتمى » وعليه اعتمد الرياضيون الغربيون فى بحوثهم الحسابية ، وظل اللوغارتمات تعرف فى أوربا باسم الغورتمى — نسبة إلى الخوارزمى[1] !

هذا عن فضل العرب فى ابتداع العلوم الرياضية ، أما عن أثرهم فى قيام العلوم الطبيعية وتقدمها فحسبنا الآن أن نقول إن مفكرى العرب مع تقديرهم

---

(٢) قارن : قدرى حافظ طوقان فى كتابه تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك طبعة ثانية سنة ١٩٥٤ .

للمنطق الصورى قد سبقوا إلى مهاجمة المنهج القياسى لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد فيما روى ابن خلدون ، فساعد هذا على التوصل إلى مناهج البحث التجريبي الاستقرائى فى غير العلوم الفلسفية والنقلية (الدينية) ، وأخذوا يلاحظون الظواهر الجزئية ، ويستعينون بآلات وأجهزة تفادياً لقصور الحواس ، وأجروا « التجربة العلمية » التى سماها « ابن الهيثم » بالاعتبار ، وسماها « جابر بن حيان » بالتدريب ، وتوصلوا عن طريق هذه الدراسات التجريبية إلى قوانين علمية تفسر الظواهر التى يدرسونها تفسيراً علمياً ، ورسموا المنهج التجريبي العلمي وحددوا خطواته ومراحله ، وفطنوا إلى خصائص المعرفة العلمية وتميزها عن المعرفة الفلسفية (والدينية) قبل أن يفطن إلى هذا الغربيون بمئات السنين ، ومن ثَم تيسر لهم أن ينشئوا علوما تجريبية واقعية مستقلة عن الفلسفة وعلومها موضوعا ومنهجاً ، وكان فى طليعة هؤلاء ابن الهيثم (المتوفى سنة ١٠٢٩) الذى كان أول من وضع أصول علم الطبيعة ، وجابر بن حيان (المتوفى عام ٨١٣) الذى كان أول مؤسسى علم الكيمياء ، والبيرونى (المتوفى سنة ١٠٤٨) الذى أسهم فى إنضاج علم الفلك ، وأبو بكر الرازى (المتوفى سنة ٩٣٢) وابن سينا (المتوفى سنة ١٠٣٧) والزهراوى (المتوفى سنة ١٠١٣) الذين ازدهر الطب على أيديهم علما طبيعيا .

وضع هؤلاء الأعلام العرب أسس العلوم الطبيعية فى صورتها النظرية ، قبل أن يفطن إليها الأوربيون بمئات السنين ، سبقهم حكماء الشرق منذ أقدم العصور إلى ابتداع هذه العلوم فى صورتها العملية (كما قلنا فى الفصل الأول من الباب الأول فى هذا الكتاب) . ولكن أعلام العرب قد اهتدوا إلى المنهج العلمى التجريبى — كما سنعرف بعد — واصطنعوه بالفعل فى دراساتهم ، فكان مكتوباً لهم أن يضعوا أصول هذه العلوم فى صورتها النظرية . . . وقد ترجمت آثارهم جميعاً إلى اللغة اللاتينية — التى كانت لغة العلم فى أوربا — وأضحت المرجع الذى استند إليه المشتغلون بالعلم من الغربيين حتى مطالع

العصور الحديثة ، وحتى فى العلوم الإنسانية التى احتذت حذوَ العلم الطبيعى فى اصطناع المنهج التجريبى ، سبق ابن خلدون (المتوفى سنة ١٤٠٦) « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ فى ابتداع علم الاجتماع بأربعة قرون ونصف من الزمان !! وسنعود إلى بيان موقف رواد العرب من المنهج العلمى وعلومه عند الحديث على تاريخ منهج البحث العلمى .

فلنعُد الآن إلى الحديث عن :

معنى المنهج العلمى :

يراد بمنهج البحث — فى أى فرع من فروع المعرفة البشرية — الطريقةُ التى يتبعها العقل فى دراسته لموضوعٍ ما ، للتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدى إلى كشف حقيقة مجهولة ، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ؛ والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد المناهج التى يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث فى موضوعاتهم ، إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح يُلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ، ومن هنا أضاف المحدثون إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج البحث العلمى (هو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم كما أشرنا من قبل) . وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « ريموس » المقتول عام ١٥٧٢ P. Remus [1] ومن تابعه من الباحثين ، وفى القرن التالى (السابع عشر) وضعت فى أوربا أصول المنهج التجريبى — الاستقرائى أو العلمى على يد

---

(١) كان بطرس ريموس من أشياع أفلاطون ، رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق جديد مكانه ، وأعد رسالة للماجستير تحت عنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال : فكان من جراء هذا أن حرم عليه التدريس ونشر أبحاثه (التى يهاجم فيها أرسطو) حيناً من الزمن — ولما استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضاق المشاءون به واغتاله أحد المتطرفين منهم .

« فرنسيس بيكون » ، والمنهج الفلسفى العقلى على يد « ديكارت » وشارك فلاسفة بور رويال ومالبرانش + ١٧١٥ وغيرهم فى وضع مناهج جديدة للبحث العلمى — كما سنعرف بعد ؛ وأصبحت غاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التى مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلمية ؛ وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية . . . إلى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

أشيع مناهج البحث :

تتمثل أشيع المناهج فى صورتين من صوَر الاستدلال : أولاهما تبدو فى منهج الاستنباط الصورى — وهو منهج العلوم الرياضية — وثانيتهما تتمثل فى منهج الاستقراء التجريبى — وهو منهج العلوم الطبيعية (الواقعية) . ويتفرع أولها إلى : قياس أرسطو (وهو الاستنباط الصورى) ثم الاستنباط الرياضى أو البرهانى ، وإيضاحا لكليهما نقف قليلا :

١ — فى الاستنباط

(ا) القياس الصورى — (ب) الاستنباط الرياضى — منهج العلوم الرياضية — منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته — .

(ا) القياس الصورى Syllogism or Formal S.

والقياس الصورى من وضع أرسطو قديما ، وضعه تقديراً منه لأهمية المنهج الصحيح فى البحث العلمى ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين (أو أكثر) متى سلمنا بصحتهما لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة .

والقياس أخص ما فى المنطق الصورى ، وهو الذى يعنى بالبحث فى صورة التفكير دون مادته ، من أجل هذا كانت قوانينه (الصورية) عامة تنصب على كل موضوع ، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ فى هذا القياس الصورى يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التى يؤدى اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدماً ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع — وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناطقة بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل إليها .

كانت غاية القياس الصورى هى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون عقيما مجدباً لأنه لا يكشف جديداً ، إذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته .

وشاع هذا القياس الأرسطاطاليسى إبان العصور الوسطى واستبد بالمدرسيين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يتزعمهم القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ فضاق رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهـذه السلطة

التى تهيأت لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلّت انطلاقها وحبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المنطق الصورى باعتباره مسئولا عن ركود الفكر فى العصور التى اصطنعته منهجاً للبحث ، وقالوا إن الفكر المجرد لا يكشف عن حقيقة جديدة ، إذ كانت مهمة هذا المنطق الصورى مقصورة — كما قلنا — على الانتقال من مقدمات معلومة إلى نتائج مجهولة ، دون نظر إلى صحة هذه المقدمات وصدق ما تتضمنه من معلومات — فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وإنصافاً لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين ، نقول إن الاستدلال عند أرسطو يتمثل فى ثلاث صور : فهو إما أن يكون : (١) استدلالا برهانيا يصدر عن مبادئ يقينية ويُفضى إلى العلم ، أى يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون نتائجه صحيحة (٢) أو استدلالا جدلياً يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالا سوفسطائيا يتأتى من مقدمات كاذبة تحوى النتيجة ظاهريا لا بقينياً ، ومن ثم كان قائماً على قضايا مموّهة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل إن القياس يقوم فى كل حالاته على مقدمات لا يُنظر إلى صوابها ، فقد يكون القياس برهانيا يقوم على مقدمات يقينية ، بل فطن أرسطو إلى أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط أبداً من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أغفله هؤلاء النقاد .

فى هذا الإيضاح إنصاف لقياس أرسطو من حملات خصومه ، ولكنه لا يهدم كل ما قالوه ، لأن نقدهم يصدق على القياس السوفسطائى والجدلى معاً ؛ إلى جانب أن نتائج القياس الصورى فى كل صوَره متضمنة فى مقدماته ، ومن ثم لا يكشف جديدا . وروّاد الفكر الحديث يطمحون إلى التحقق من صدق المقدمات فى كل حالات الاستدلال ؛ من هنا نزعوا إلى تفادى النقص الذى يشوب الاستدلال القياسى — ولو فى بعض حالاته — وأرادوا بمناهج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ، فقالوا إن القياس الأرسطاطاليسى

لا يحقق شرطاً هاما فى الاستدلال ، هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة غير متضمنة فى المقدمات ، واتجه المحدثون إلى إصلاح هذا القياس ، فوضع بعضهم منهج الاستنباط ، وأضاف غيرهم منهج الاستقراء الذى أشار إليه أرسطو ولم يتوسع فى بيانه ؛ فلنعقّب على كل منهما بكلمة :

(ب) الاستنباط (الرياضى) Deduction :

هو إصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاطاليسى ليتفادوا عقمه ، وهو يشارك القياس السالف الذكر فى أن النتيجة فيه تلزم ضرورةً عن مقدماته ، ويخالفه فى أنه منتج وليس مجدباً كالقياس الصورى ، إذ أن النتيجة فى الاستنباط الرياضى غير متضمنة فى مقدماته — كما سنعرف بعد — ويستخدم الاستنباط أصلا كمنهج للعلوم الصورية (الرياضية والمنطق) .

إذا كان القياس — فيما يقول خصومه من أمثال ديكارت — لا يؤدى إلى معرفة جديدة ، لأنه يفسر للآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معرفة يجهلونها ، فإن الاستنباط يتفادى عند الذين يصطنعونه هذا النقص ، وإن شابهَ القياس فى أن كليهما يضع مقدمات عامة تُستنبط منها بالضرورة نتائج ، وقد أدى هذا ببعض الباحثين إلى اعتبار الرياضة من فروع المنطق ، ورفض غيرهم هذا الرأى ، وليس من عملنا الآن أن نخوض فى هذا الإشكال ، وحسبنا أن نقول إن الاستنباط يتميز من القياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى ، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام مفاجئ ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى — فيما يقول پوانكاريه Poincaré — لما تقدمت الرياضة أبدا ، لأن نتائج الأقيسة متضمنة فى مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى من الاستدلال القياسى بالتعميم ؛ نلاحظ فى القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال فى الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالانتقال

من البسيط إلى المركّب أو من الخاص إلى العام ؛ ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات (من البديهيات والمصادرات) ومنها تُستنبط النظريات (الرياضية)، كما سنعرف بعد . ولسنا نريد أن نفصل فى بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولكن حسبنا أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة العقليون فى منهج البحث الفلسفى ؛ ويقتضى هذا أن نقف قليلا عند ديكارت بوجه خاص .

والواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضى المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م وأرسطو + ٣٢٢ ق . م واضع المنطق الصورى وإقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م[1] بكتابه « الأصول » أو المبادئ Elemets الذى بقى المثل الأكمل للتفكير الهندسى أكثر من ألفى عام ؛ وإذا كان التفكير الرياضى قد افتقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى ، فإن العصور الحديثة قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من التفكير تقديراً ملحوظا ، كانت نتائجه مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير إلى « جاليليو + ١٦٤٢ Galileo الذى فطن إلى قيمة المنهج الرياضى فى علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، و« فرنسيس بيكون « الذى لم يغفل عن قيمة الرياضة فى تقدم العلم فى عصره ، وكان أكبر رواد هذا الاتجاه فى ذلك القرن « ديكارت» الذى ساوره الشك فى قيمة الدراسات المعروفة فى عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية — خارج الوحى الإلهى — إلا فى الرياضة ، وقد وضع ديكارت منهجاً عقلياً استعان فيه ببعض خصائص المنهج الرياضى ، فما هو المنهج الرياضى أولا ؟

---

(١) Euclide وهو غير Euclides الميغارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميغارية ، وقد ترجم العرب فى القرن الثالث كتاب الأول (إقليدس الإسكندرى) مبادئ أو أصول الهندسة وسموه « الأسطقسات » أى الأصول أو الأركان فيما يروى القفطى .

منهج العلوم الرياضية :

يعنينا من هذا المنهج أن صاحبه يبدأ من مسلمات ، وهى إما بديهيات أو مصادرات ؛ فأما البديهيات أو الأوليات Axioms فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها Self-evident لا تقبل برهاناً ، لأن من يعرف معانى حدودها ، يسلم بصحتها دون حاجة إلى دليل ، وهى تدرك برؤية مباشرة ، أى بالحدس ، ولا تجىء عن طريق خبرة حسية ، ولا عن تفكير استنباطى عقلى ، لأنها أولية فطرية لا تستنبط من أخرى سابقة عليها ، كالبديهية المنطقية التى تقول إن الشىء لا يمكن أن يكون موجوداً أو غير موجود فى آن واحد ، أو التى تقول إن الكل أكبر من جزئه ، وكالبديهية الرياضية التى تقول إن المساويين لثالث متساويان . . . . إلى آخر هذه المبادئ العقلية الموضوعية .

أما المصادرات Postulates فهى قضايا يفترض العالم صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، بشرط ألا يعود فيفترض صدق نقيضها ، لأن النقيضين لا يصدقان معاً ؛ وإذا كان إنكار البديهية يؤدى إلى تناقض ، فإن إنكار المصادرة لا يوقع فى التناقض ، إلى جانب أن المصادرة لا ينشأ اليقين فيها من أنها واضحة بذاتها ، بل لأنها فروض قد افترض الباحث صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، لمنفعتها أو لأنها لا تسلم إلى تناقض ، كأنما كان الرياضى يتقدم منذ البداية بطلب (postulate = يطالب) يقول فيه : سلّمْ معى منذ البداية بكذا وسترى أنك مضطر منطقياً إلى التسليم بكل ما أستنبطه من هذه البداية المفترضة . فالمصادرات مجرد فروض يسلم العالم بصحتها منذ البداية بغير برهان على صوابها (بعكس الفروض فى العلوم التجريبية ، لأن هذه لا تكون صادقة إلا بعد التثبت من صوابها بالخبرة الحسية) ومن مصادرات إقليدس : كل الزوايا القائمة متساوية ، الخطان المستقيمان يتقاطعان

فى نقطة واحدة ، لا يمكن أن يقام من نقطة خارج مستقيم إلا خط واحد فقط مواز لهذا المستقيم . . . الخ . ولكن غير إقليدس من العلماء قد يفترض صحة مصادرات مختلفة أخرى ، دون أن يكون موضع اعتراض من أحد ، طالما كان لا يناقض نفسه .

ولكن المحدثين من الرياضيين لا يقيمون وزناً للتفرقة السالفة بين البديهية والمصادرة ، لأن الذى يعنى العالم أن كلتيهما قضية مسلمة ، وهما يقومان بدور واحد كنقطة بدء يقينية ، ومن ثم تتيح للعالم أن يقيم علماً متسقاً منتجاً .

وذلك إنما يكون عن طريق الاستنباط العقلى Deduction من هذه المقدمات ، فيصل مندرجا إلى نتائج هى النظريات Theoremes وتكون النظريات (فى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق) صادقة بالقياس إلى مقدماتها المفترضة وليس بالقياس إلى الواقع ، كما هو الشأن فى قوانين العلم التجريبى الواقعى ، ومن أجل هذا كله قيل إن العلوم الرياضية علوم فرضية صورية استنباطية .

هذه خطوات المنهج الرياضى ، مقدماته مسلمات تدرك البديهيات منها عن طريق الحدس ، لا بتأمل عقلى ولا بخبرة حسية ، ومن أخص ما يميز هذا المنهج الصورى ذلك الاستنباط العقلى الذى يتقدم الباحث عن طريقه من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها (هى النظريات) وهذا الانتقال يميزه التدرج المتسلسل المنتظم بحيث لا يقفز الرياضى من خطوة إلى خطوة لا تليها مباشرة ، وإلا أخطأ النتيجة . . . إلى آخر ما هو معروف من مميزات المنهج الرياضى ، فإلى أى حد أفاد ديكارت من هذا المنهج عند وضع منهجه الفلسفى ؟

منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته :

يقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس intuition والاستنباط العقلى Deduction ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالا سريعا ومباشرة من معلوم (يقينى) إلى مجهول ، ويقول إنه نور فطرى يمكن الإنسان من إدراك الأفكار

البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى[1] إدراكاً مباشراً — بغير وسيط من عقل أو تجريب — فى زمان واحد وليس على التعاقب ، والحدس يتصور موضوعه ولا يصدر عليه حكماً ، ومن ثم لا يخطئ أبداً .

وبعد الحدس تجىء مرحلة الاستنباط العقلى ، وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئاً مجهولا من شىء معلوم ، ويراد به البرهنة على قضية عن طريق مبادئ عامة تصدق عليها ، وبه نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه .

ويمتاز الاستنباط الديكارتى عن القياس الأرسطاطاليسى بأن الأول يقوم على قضايا يقينية ، بينما يمكن أن يقوم الثانى على قضايا ظنية أو احتمالية ، إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة فى مقدماته ، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلى .

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذى يسلم إلى النتيجة الصحيحة ، والمنهج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى نستطيع إدراكها دون أن تضيع فى جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة[2] ، وكلما اتجهنا إلى البساطة واتخذنا النور الفطرى « الحدس » أداة للإدراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأيسر ، ومن أجل هـذا رأى بعد أن هاجم المنطق

---

(١) ويراد بها بالخواص الطبيعية المجردة البسيطة التى تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم إليها ، ويمكن أن نستنتج منها حقائق أخرى — وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو Cogito (أنا أفكر إذن فأنا موجود) وأما الروابط بين قضية وأخرى فتل : المساويان لشىء ثالث متساويان . . الخ .

(٢) الحقائق عنده تكمن فى النفس كُمُون النار فى الحجر الصوّان ، والعقل يكشفها ولا يخلقها .

الأرسطاليسى المعقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها فى كل بحث نظرى ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه لخصها آخر الأمر فى أربع[1] هى :

١ — قاعدة اليقين : لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور prècipitaion والسبق إلى الحكم قبل النظر prèvention ولا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدىّ أى مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

ويلاحظ أن المعرفة الواضحة هى التى تبدو حاضرة أمام عقل منتبه ، وأن المعرفة المتميزة هى التى تكون ذات حدود تمنع من أن تختلط بغيرها ، ومن هذا نرى أن المعرفة قد تكون واضحة غير متميزة ، ولكن العكس ليس بصحيح .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ، وانتفت السلطة الكنسية والكتب القديمة مصدراً للحقيقة ، وامتنع الأخذ بالفكرة لمجرد أن أكثر الناس يدينون بها ، أو لأن المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها ... فى القاعدة إذن محاولة لإبعاد العقل عن التأثر بالأخطاء التى سماها بيكون بالأوثان أو الأوهام Idols وهى التى تؤلف الجانب السلبى من منهجه التجريبى ، كما سنعرف بعد قليل .

٢ — قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التى

---

(١) قارن : Descartes, Discours de la Mèthode القسم الثانى (من الترجمة الإنجليزية السالفة ص ١٩) .

نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك ، أى إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه[1] .

وغاية التحليل عند ديكارت رد المركّب إلى البسيط ، والمعقد إلى السهل ، حتى يبدأ العقل تفكيره فى المعضلة التى يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التى يبدأ بها حتى لا يخطئ فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذى يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسينتهى به هذا إلى أن يجعل العلم بالمعقولات سابقاً على العلم بالمحسوسات ، لأن الأفكار أوضح من الأشياء ، والمبادئ أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا سبقت الميتافيزيقا فى مذهبه علم الطبيعة !

٣ — قاعدة التأليف والتركيب ، وهى مكملة للقاعدة السالفة وفيها يقول : قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة ، كما يتدرج رويداً رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثرها تركيباً ، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع .

وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتى وأظهرها أثراً عند التطبيق ، لأن التدرج الذى أشار إليه هو الذى يميز المعادلات الرياضية التى لا يخطئ أهلوها فى حلها ، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضى على كل العلوم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذى لايلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث مّا ، يشبه رجلا يرقى منزلا من أسفله إلى أعلاه بوثبة واحدة ، مهملا السلم الذى أقيم لهذه الغاية .

٤ — قاعدة الاستقراء التام ، وهى أن أقوم فى كل الحالات بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعلنى على يقين من أنى لم أغفل شيئاً ، أى أنه

---

(١) البسيط ما ليس مركباً من أجزاء وهو إما أن يعرف كله أو يجهل كله (عند العقليين يُعرف عن طريق الحدس) .

يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التى تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلات ، وهو فى هذه القاعدة يتفق مع بيكون صاحب المنهج التجريبى فى الأمثلة الصليبية فى منهجه ، والواقع أن ظاهرة التأنى وعدم التسرع كانت سمة العصر الذى عاش فيه كلاهما ، وفيها ردٌّ على نقص المناهج التى اصطُنعت فى العصور السالفة(١) .

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذى كان فى منطق أرسطو القياسى ، وإن كان منهجه قد توسع فيه ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz ورياضيو القرن الماضى من أمثال چورچ بول + ١٨٦٤ G. Boole ممن أنشأوا المنطق الرياضى الحديث Logistic ، وسنعود إلى هذا فى الفصل الذى نعقده على علم المنطق .

وعلينا الآن أن نلاحظ أن ديكارت ينشد المعرفة اليقينية ، ويرى أنها تتمثل فى أفكار فطرية innate ideas بسيطة غير مركبة ، يولد الإنسان مُزوّداً بها ولا يكسبها بخبرة حسية ولا بتأمل عقلى (كفكرة الله) وهذه الأفكار تدرك عن طريق الحدس الذى لا يخطئ أبداً (لأن وظيفته عند ديكارت أن يتصور ولا يصدر حكماً ، والخطأ إنما يكون حين تدفع الإرادة صاحبها إلى إصدار حكم على موضوع لا يكون واضحاً متميزاً) — فإن بدأ الباحث بفكرة مركبة غير بسيطة ، وجب أن يردها إلى عناصرها الأولى ، ثم يسير من هذه المقدمات البسيطة عن طريق الاستنباط العقلى بنظام وتسلسل متدرجاً

---

(١) قارن : **A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes** وقــد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس فى ديكارت » ١٩٣٧ ، وانظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة « مقال عن المنهج » والباب الثالث من كتاب ديكارت السالف الذكر ، وكذلك **L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regulae)** وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة فى كتاب المقال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

إلى ما يلزم عنها من نتائج (أفكار مركبة) . . . وهكذا استعان ديكارت ببعض الخصائص التي تميز المنهج الرياضى ، التماساً للدقة واليقين الذى يميز العلوم الرياضية .

ونلاحظ فوق هذا أن العقليين يروْن أن التجربة مصدر للمعرفة الحسية الظنية ، وأن العقل وحده هو مصدر المعرفة اليقينية الوحيد ، أما التجريبيون فقد رفضوا التسليم بوجود أفكار فطرية عند الإنسان ، إذ كان شعارهم : ليس فى العقل شىء إلا وقد مر بالحس أولا ! ومع هذا فقد فطنوا إلى أن استخدام الرياضة فى العلم الطبيعى يحقق له الدقة والضبط[١] .

ولعل من المفيد أن نلاحظ أن منهج الفلسفة العقلى — على النحو الذى وضعه ديكارت — لا يستقيم بغير خطوة تسبقه ، هى الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء فى البحث ، وهى خطوة تقابل فى المنهج التجريبى ، عند بيكون جانبه السلبى ، وهو جانب الأوثان الأربع التى قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه .

والشك — على ما سنعرف — نوعان : حقيقى مطلق ، ومنهجى علمى والأول توقفٌ عن إصدار حكم مّا ، وهذا ما حاربه ديكارت ، وأما الشك المنهجى الذى يعتبر منهجاً فى التفكير فهو الذى يزاوله صاحبه بإرادته إمعاناً فى النزاهة ورغبة فى البعد عن التأثر بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة اليقينية الصادقة ، وسنعود للحديث عن هذا الشك فى الفصل الأول من الباب الثالث بشىء من التفصيل ، فليرجع إليه من شاء مزيداً من الإيضاح .

هذا هو منهج البحث فى الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعده ، فأصبح المنهج التقليدى للفلسفة ، وقد رأينا كيف استُعين فيه

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الثالث فى منابع المعرفة وأدواتها (عند العقليين والتجريبيين) .

بالاستنباط الرياضى تفاديا لعقم القياس وإجدابه ، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلى ، بل ذهب أتباع الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة إلى إنكار العقل نفسه ونزعوا إلى إقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريبيون عامةً والوضعيون خاصةً بأن كل ما لا يصطنع مناهج البحث التجريبى عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لنرى ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبى ، ولنستوفى حديثنا الذى نحن بصدده :

٢ ــ فى الاستقراء التجريبى

الاستقراء ودلالته – مراحل منهج البحث العلمى : (١) الملاحظة والتجربة – (٢) وضع الفروض – (٣) التثبت من صحة الفروض : طرق الاستقراء عند چون ستورت مل ونقدها – أهمية الاستقراء فى حياتنا – من تاريخ منهج البحث العلمى : فى العصور القديمة والوسطى – فى عصر النهضة فى أوربا – فى العصر الحديث – البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى .

الاستقراء ودلالته :

حضارتنا المادية الراهنة مدينة بوجودها للعلم ، وقوام العلم منهجه الاستقرائى (التجريبى) الذى يصطنعه حين يعرض لدراسة ظواهر العالم المحسوس ، ابتغاء الكشف عن عللها ومعلولاتها ، حتى إذا تهيأ له الإلمام بذلك ، أمكنه أن يسيطر عليها وأن يتحكم فى توجيهها ، وأن يسخرها لخدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وبهذا المنهج (العلمى) قهر العلم الطبيعة ، وحقق للإنسان الكثير من أسباب الرخاء والتقدم .

واهتمام المحدثين بالاستقراء منهجاً للبحث العلمى ، مردّه إلى قصور القياس الصورى القديم عن تحقيق الغاية من الاستدلال فى كل صوَره ، وهى كسب معرفة جديدة ، لأن مقدماته ليست على الدوام يقينية ، فقد تكون ظنية (فى الاستدلال الجدلى) أوكاذبة (فى الاستدلال السوفسطائى) ومن أجل هذا كانت نتائج القياس كثيراً ما تتنافى مع خبرتنا فى دنيا الواقع . لأن محك الصدق فى القياس هو اتساق نتائجه مع مقدماته ، وليس تطابقها مع العالم الخارجى على نحو ما قلنا من قبل .

بل إن الباحث لا يتسنى له أن يتوصل إلى معرفة جديدة باتباع شرائط القياس ، حتى مع افتراض أن مقدماته مطابقة للواقع ، لأن نتائج القياس متضمنة دائماً فى مقدماته ، ومن ثم لا تكون ذات قيمة فى حياتنا الدنيا ،

لأنها ليست جديدة بالنسبة للباحث ، فمن يسلم بصحة المقدمة التى تقول « كل شهيد بطل » يدخل فى موضوع القضية — وهو شهيد — كل أفراد الشهداء ، وحين يضيف إلى هذا قضية ثانية يقول فيها « فريد شهيد » يعلم أن فريدا هذا أحد الشهداء الذين سبق أن وصفهم فى قضيته الأولى بأنهم أبطال ، ومن ثم لا يكون فى النتيجة التى ينتهى إليها قياسه (وهى : فريد بطل) شىء جديد ، إنها تحصيل حاصل Tautology ، لأن النتيجة صيغة جديدة تعبر عما سبق أن عرفناه فى القضية الأولى ، بل إن هذا أشبه ما يكون بما يسميه المناطقة بالمصادرة على المطلوب :

ومن هنا ذهب المحدثون إلى أن هذا القياس عقيم مجدب لا يكشف عن معرفة جديدة ، حقيقة أنه يفيد فى تنمية القدرة على الجدل ، ولكنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولا يكشف لنا عما نجهله فيما يقول « ديكارت » فى حملته على القياس الصورى ، وشرط الاستدلال فى كل صوره أن يفضى بالباحث إلى كسب معرفة جديدة لا تكون متضمنة فى مقدماته .

من أجل هذا صرح رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة وما بعده بأن تمسك مفكرى العصر المدرسى بالقياس الصورى منهجا للبحث ، هو الذى أفضى بتفكيرهم إلى العقم والإجداب ، وبحياتهم العقلية إلى الاضمحلال ، إذ الأصل فى التفكير العلمى أنه أداة لكسب معرفة جديدة عن طريق الانتقال من معلوم إلى مجهول ، وفق قواعد معينة حددها منهج علمى ، وقد ثبت أن الكثير من الحقائق لا يتيسر الكشف عنه بطريق القياس الذى يبدأ بوضع مقدمات عامة ويهبط منها متدرجا إلى أفراد تندرج تحت هذه المقدمات — ومن هنا قيل إنه استدلال هابط — ومنطق الأشياء يقتضى البدء بالصعود قبل القيام بالهبوط ، أى أن الباحث يتدرج فى استدلال صاعد يرتقى فيه من الحالات الجزئية إلى المقدمات العامة (القوانين) ، وهذا الاستدلال الصاعد هو الاستقراء ، فإذا كان القياس انتقالا من حكم

كلى إلى حكم جزئى ، فإن الاستقراء انتقال من جزئيات إلى حكم عام ، وهذا يتضمن القول بأن نتائج القياس أخص من مقدماته ، بينما هى فى الاستقراء أعم منها .

وقد قلنا إن معيار الصدق فى القياس اتساق نتائجه مع مقدماته ، بينما هو فى حال الاستقراء تطابق نتائجه مع خبرتنا فى العالم الحسى ، ومن أجل هذا كثيرا ما تصدق نتائج القياس من الناحية الصورية — فلا يكون بينها وبين مقدماتها تناقض — ومع هذا تكون هذه النتائج متنافية مع الواقع .

وليس معنى هذا أننا نستطيع أن نستغنى بالاستقراء عن القياس ، إذ أننا نتوصل بالاستقراء إلى القضايا العامة ، وفى وسعنا جعل هذه القضايا فى قياس نتثبت عن طريق قواعده من صحة هذه المقدمات العامة ، ويكون ذلك بتطبيقها على حالات جزئية لم تتناولها ملاحظاتنا من قبل ، وبهذا نرى أن القياس لازم للاستقراء متمم له ، كما أن الاستقراء ضرورى للقياس من حيث أن التثبت من صحة مقدماته العامة إنما يكون عن طريق الاستقراء .

أما كيف يتوصل الباحث إلى النتائج العامة (القوانين) بالارتقاء إليها من الجزئيات ، فذلك إنما يكون بملاحظة الجزئيات ، وإجراء التجارب عليها — إن تيسر ذلك — وهذا هو الاستقراء الذى يُستخدم منهجا للبحث الاستقرائى التجريبى (العلمى) .

ومعنى هذا أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر الحسية ابتغاء الكشف عن عللها (أو معلولاتها) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفاقا للواقع المُحَس ، وقوام هذا هو الملاحظة (أو التجربة) المقصودة ، ومتى عُرفت الظروف التى توجب وقوع الظاهرة أمكن التنبوء بحدوثها ، استناداً إلى أن العلاقة بين الظاهرة وعلتها (أو معلولها) علاقة حتمية ، وهذا

الاستقراء يهدف إلى وضع قوانين عامة تفسر الظواهر التى يستخدم الاستقراء فى دراستها ، وهى لا تعبر عن معرفة يقينية ، كما هو الحال فى قوانين العلوم الصورية (من منطق ورياضيات) أو فى قوانين الاستقراء التام (وهى التى يتوصل الباحث إليها بملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة التى يقال عنها هذا القانون) .

والاستقراء العلمى لا تتيسر فيه ملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة فى كل مكان وفى كل زمان ، فيضطر الباحث إلى ملاحظة نماذج منها ، ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها فى كل زمان ومكان ، وهذا التعميم (الذى يتمثل فى قوانين العلم) ضرورى لتقدم العلم من ناحية ، وتيسير حياتنا اليومية من ناحية أخرى .

هذا التعميم — من ملاحظة نماذج فردية — يبرره أمران : (١) اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب وقوعها ، ولكل علة معلول ينشأ عنها — وهذا هو قانون العلية العام Law of Universal Causation (٢) اعتقادنا بأن ظواهر الطبيعة تجرى على غرار واحد ، وتسير على نسق لا يتغير ، فإذا لاحظنا بضعة أفراد تعاطوا الزرنيخ فماتوا جميعاً ، حكمنا استناداً إلى خبرتنا بأن كل من تعاطاه قضى نحبه ، وهذا هو قانون اطراد الطبيعة Uniformity of Nature .

وتتميز القوانين الطبيعية (الاستقرائية) بأنها وصفية نقرر حالة الظواهر كما هى فى الواقع ، لا كما يشتهى الباحث ويتمنى ، وهى تخالف قوانين العلوم المعيارية — كالأخلاق والمنطق والجمال — من حيث إن هذه تعبر عما ينبغى أن يكون ، وليس عما هو كائن ، وهذا إلى جانب أن القوانين الطبيعية احتمالية ترجيحية وليست يقينية كقوانين المنطق وقوانين الرياضة البحتة ، وذلك لأن القوانين الطبيعية تقال تفسيراً لمجموعة من الظواهر المتشابهة لم يخضع الكثير منها لما نجريه من ملاحظات وتجارب .

ونلاحظ مما أسلفنا أن للعقل عمله الملحوظ فى الاستقراء التجريبى ،

فالخلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية أن الأولى فيها أيضاً استنباط عقلى ولكنه يلتمس برهانه فى الظواهر الجزئية — أى الوقائع الحسية — بينما الاستنباط فى العلوم الرياضية يبدأ من فروض — لا جزئيات محسوسة — ويلتمس البرهان عن طريق الإثبات الاستنباطى المحض .

وهكذا نرى أن منهجىّ الاستقراء التجريبى والاستنباط الصورى يتفاديان عند دعاتهما النقص الذى أخذوه على القياس الصورى ، وهو عقمه وإجدابه فى عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات فى كل الحالات — كلٌّ بطريقته — وعندئذ تقوم قيمة القياس فى أنه يفيد فى عرض حقائق سبق كشفها واختبار صحتها بمناهج أخرى .

ولعلنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين — الاستنباط والاستقراء — قد ظهرا فى أوربا فى مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة — فى القرن السابع عشر خاصة — إلى وضع مناهج للبحث ، يستعاض بها عن منهج القياس الذى تمرد عليه روّاد الفكر الحديث ممن تحرروا فى ذلك الوقت من كل سلطان — إلا سلطان العقل أو التجربة — فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبى فى كتابه « الأرجانون الجديد » Novum Organum ليعارض به الأورجانون — أى الأداة أو الآلة — الذى وضعه أرسطو قديماً ؛ ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلى فى كتابه « المقال عن المنهج » La Discours de la Mèthode ، ووضع فلاسفة « بور رويال » Port Royal منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبرانش » Malebranche « البحث عن الحقيقة » . . . الخ[1] .

وقد شهد هذا القرن — السابع عشر — تقدماً علمياً ملحوظاً ساعد على

---

(١) قارن كتاب W. Libby, An Introduction to the History of Science فصل ٦ عن منهج البحث العلمى .

وجود جو تجريبي خالص ، وكان مردّ هذا التقدم إلى ما اخترعه مفكروه من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات[١] .

وظن روّاد الفكر الحديث أن فى الإمكان وضع منهج واحد يصطنع فى جميع الأبحاث فى كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذى اصطنعته العلوم الطبيعية بعد ذلك[٢] . وما صرح به ديكارت + ١٦٥٠ أبو الفلسفة الحديثة عندما وضع كتابه « المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاصطنعت العلوم الإنسانية منهجه بعده حتى ضاق الوضعيون به على نحو ما عرفنا من قبل .

مراحل منهج البحث العلمى

منهج البحث العلمى (التجريبي أو الاستقرائى) الذى تصطنعه العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الحسـية ، يتألف من ثلاث مراحل ، تتمثل أولاها فى ملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها ، وتبدو ثانيتها فى وضع فروض علمية تفسر هذه الظواهر تفسيراً علـّيّاً ، وثالثتها فى اختبار الفروض التى تسلمنا إلى الكشف عن القانون العلمى ، وهذا القانون إنما يجىء يربط الحقائق الجزئية بعضها بالبعض بروابط ثابتة غير عرضية ، ومتى عُرف القانون أمكن التنبؤ بوقوع الظواهر مقدماً كما سنعرف بعد ، فلنقف قليلا لتفسير هذه المراحل :

---

(١) Libby, فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها — وقد اخترعت فى هذا القرن اللوغارتمات وابتكر ديكارت الهندسة التحليلية — سبقه إلى هذا الخوارزمى — وابتدع ليبنتز ونيوتن حساب التفاضل والتكامل — سبقه إلى هذا ثابت بن قرة — واخترع المقراب (التلسكوب) والمجهار (الميكرسكوب) وابتكر جاليليو الترمومتر واخترع تورشيالى البارومتر . . . .

(٢) وإن كان بيكون يصرح بأن منهجه هذا ليس المنهج الوحيد للبحث العلمى ، وليس مبتكراً ولا كاملا ولا أن الاستغناء عنه غير ممكن — انظر Libby, السالف الذكر ص ٧٤ .

١٠ — الملاحظة والتجربة Observation & Experiment :

يراد بالملاحظة العلمية توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية ، رغبةً فى الكشف عن صفاتها وخصائصها ، توصّلاً إلى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة فى وصف الظاهرة ، ومراقبة سيرها عمداً ، وتقرير حالتها باختيار الخصائص التى تساعد على فهم حقيقتها ، ومعرفة كل الظروف التى أوجبت وجودها (أى عللها) والنتائج التى ينتظر أن تصدر عنها (معلولاتها) .

وكثيراً ما يتعرض الباحث للخطأ فى إجراء ملاحظاته ، لأسباب أظهرها خداع حواسه أو قصور تفكيره ، أو إغفال ناحية لها خطرها فى تعليل الظاهرة التى يدرسها ، أو تعليق أهمية على ناحية لا قيمة لها فى تعليل هذه الظاهرة ... أو نحو هذا مما يفضى بالباحث إلى الوقوع فى الخطأ .

وتفادى هذا النوع من الأخطاء يقتضى الباحث أن يبدأ بتحديد الغرض الذى تهدف إليه ملاحظاته ، وأن يحصر انتباهه فى رصد سير الظاهرة ومعرفة خصائصها ، وأن يعتصم بالصبر والأناه بحيث لا يتعجل فى تقرير ما يشاهده من أحوالها ، وأن يحذر الاعتماد على ذاكرته لأنها كثيراً ما تخون ، وأن يلتزم النزاهة بحيث لا يدخل أهواءه ورغباته ومصالحه فى توجيه ملاحظاته .

أما التجربة فهى ملاحظة مستثارة ، لأن الباحث إذا كان حال الملاحظة يرقب الظاهرة ويسجل حالتها من غير أن يحدث فيها تغييراً ، فإنه فى التجربة يلاحظ الظاهرة التى يدرسها فى ظروف هيأها هو وأعدها بإرادته تحقيقاً لأغراضه فى تفسير هذه الظاهرة ، وهذه هى التجربة العلمية ، فهى ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث فى مجرى الظاهرة التى يدرسها ، بمعنى أن يعدل من ظروفها أو يغير فى تركيبها حتى تبدو فى أنسب وضع صالح

لدراستها ، وإذا كان فى وسع عالم الفلك أن يقتصر فى دراساته على الملاحظة ، لأنه لا يستطيع أن يهيئ بإرادته الظروف التى يدرس فيها أجرام السماء ، فإن عالم الكيمياء مثلا لا يستغنى عن التجربة أبداً ، بها يركب عناصر ، ويحلل مركبات لا يراها فى الطبيعة على هذا الوضع ، إن اقتصاره على الملاحظة يعوق الكثير من دراساته ، إذ بالملاحظة يرى الماء فى حركته وسكونه ، ولكن بالتجربة وحدها يستطيع أن يحلله إلى عناصره ، وأن يعرف نسبة كل عنصر فى تركيبه ، وأن يعود فيركب من هذه العناصر بنسب معينة ماءً . . . وإذا أراد الكيميائى أن يعرف أثر غاز الاستصباح فى رئتى حيوان — كالأرنب مثلا — وضعه داخل إناء يملأه هذا الغاز ، ولاحظ نتائج ذلك ، دون أن ينتظر حتى تواتيه فرصة يدخل فيها الأرنب إلى مكان مملوء بهذا الغاز ليتبين أثر الغاز على رئتيه ، ومثل هذا يقال فى سائر الظواهر التى تدرسها الكيمياء وما يشبهها من علوم طبيعية .

وللتفرقة بين ملاحظة الظواهر التى يراد دراستها ، وإجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : إن ما نعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعاً من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربة فهو ثمرة محاولات نقوم بها للتحقق من وجود الشىء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر بحالتها ، والتجربة تسجيل ظواهر يخلقها المجرب أو يحددها ». يقول كيڤيه Cuvier إن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها إلى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبقى على الدوام معطلا أثناء الملاحظة ، إذ أن الملاحظة لا تتاح على الدوام بمحض المصادفة وبغير تفكير سابق ، بل كثيراً ما يسبقها تفكير يهدف إلى التحقق من صحة رأىٍ مّا .

وإذا وجّه المجرّب أسئلته إلى الطبيعة وبدأت تتكلم وجب أن يسكت حتى يتيح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه أن يسجل إجاباتها مصغياً لها مستجيباً لقراراتها ، دون أن يحتفظ فى ذهنه بفكرة يقرّرها عن بحثه قبل بدء دراسته ».

إذ ليس من حق المجرّب أن يتمسك بفكرته إلا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع فكرته للطبيعة وأن يكون مهيئاً للتخلى عنها أو تعديلها إذا اقتضى البحث العلمى ذلك ؛ حقيقةً إن التجربة يسبقها تدبير لظروفها ولإيجادها لأن تصميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا إلا بعد وجود فكرة تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث فى ذهنه ، وإلا أتلف بذلك بحثه – فيما يقول كلود برنار فى مدخله لدراسة الطب التجريبى .

ولكن إجراء التجارب لايتيسر فى الكثير من الحالات ، كحالة الفلكى الذى يرصد أجرام السماء ، والجيولوچى الذى يعرض لتاريخ تكوين الطبقات الأرضية ، والفسيولوچى الذى يدرس وظائف أعضاء الجسم . . ومثل هذا يقال فى المؤرخ وعالم الاجتماع . . ففى مثل هذه الحالات يقنع الباحث باستخدام الملاحظة العلمية ، ولا يطمع فى إجراء تجارب على موضوعات بحثه .

وكثيراً ما يكون إجراء التجارب ميسورا ولكن تعوقه اعتبارات إنسانية خالصة ، ففى الحالات التى يترتب على التجربة إضرار بالإنسان ، يستعيض الباحث عن الإنسان بحيوان – من قطط وأرانب وفيران ونحوها .

والقيام بملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها يتطلب خضوعا تاماً للواقع ، ومن ثم يستلزم صبرا ومثابرة ودقة ونزاهة ، وهى صفات أخلاقية لايستقيم بدونها بحث علمى ، وكثيراً ما ينطوى التجريب على أخطار تتطلب شجاعة ، فالعلماء الذين كانوا يدرسون أشعة إكس قد تعرضوا لعمليات بتر مخيفة ، وكان « كلود برنار » يجرب آثار المرض المسمى بداء الخيل على حصان فعقره ! ومثل هذا فى تاريخ التجريب كثير .

* * *

هذا هو دور الملاحظة والتجربة فى مجال البحث العلمى ومع خطرهما

الملحوظ فى مجال الدراسات العلمية ، فإن استخدامها لا يكفى لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا حقق البحث غايته ، وهى وضع القوانين التى تكشف عن العلاقات العلية الثابتة بين الظواهر ، يقول برترند رسل B. Russell إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية ، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقا لها ، ومن هنا كانت أهمية الواقعة الجزئية تقوم فى أنها مجرد مثل يشهد بقانون من قوانين الطبيعة(١) .

فكيف يتيسر الكشف عن قوانين الطبيعة إذن ؟ إن ذلك يكون بوضع فروض لتفسير الظواهر التى تعرض لدراستها ، ثم التثبت تجريبيا من صحة هذه الفروض .

٣ — وضع الفروض :

لا قيمة لملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها إلا متى اقترنت بمحاولة الكشف عن العلاقات الثابته التى تربط بينها ، حتى يتيسر وضع قانون عام يتكفل بتفسيرها ، وسبيل هذا هو الفرض العلمى Hypothsesis ، ويراد به تكهن الباحث — بعد انتهائه من ملاحظانه وتجاربه — بتفسير موقت للظاهرة التى يدرسها ليعرف عللها (أو معلولاتها) ولا تكفى المشاهدة أو التجربة فى تفسير هذه العلاقات السببية (العلية) إنما يفتقر هذا التفسير إلى التعقل والنظر والتأمل ، لأنه افتراض علة للظاهرة (أو معلول لها) على سبيل الحزر والتخمين ، وعلى الباحث أن يمتحن هذا الفرض ليتثبت من صدقه ، فإن ثبت بطلانه عدل عنه صاحبه إلى فرض ثان فثالث فرابع حتى يهتدى إلى فرض يثبت أنه كفيل بتفسير الظاهرة التى يدرسها ، ومن ثم يكون قانوناً عاماً .

---

(١) Bertrand Russell, Scentific Outlook, p. 58 - 9.

وواضح من هذا أن قوام الفرض الخيال[1] ، فالباحث يتكهن عن طريق الخيال بالعلاقة العلية التى تقوم بين الظواهر ، وفى هذا يبدو جانب الابتكار فى منهج الاستقراء ، وحظوظ الناس من هذا الخيال تتفاوت بتفاوت نصيبهم من الذكاء وسرعة البداهة وصفاء الذهن وسعة الاطلاع والقدرة على استغلال المعلومات السابقة ونحو هذا مما يعين على تخيل التفسير الصحيح .

وقد يواصل العالم بحثه عن فرض يفسر به ظاهرة يقوم بدراستها ، وعلى غير جدوى يكون بحثه ، ثم يأتيه الفرض كإلهام مفاجئ — هو من غير شك نتيجة تفكيره المستمر وبحثه المتواصل فى موضوعه . فمن ذلك أن « هيرو » Hero ملك سيراقوصة قد ساوره الشك فيما إذا كان تاجه من ذهب خالص ، أو خليطا من ذهب وفضة ، وطلب إلى « أرشميدس » + ٢١٢ ق . م . Archemides ، أن يحل هذا الإشكال حتى يعرف أمانة الصائغ الذى صنع التاج ، وبعد تفكير طويل حائر لاحظ « أرشميدس » حين نزل إلى الحمام أن سطح الماء قد ارتفع عند حلول جسمه فيه ، فخرج من حمامه مهرولا صائحاً : وجدته وجدته ! — أى وجد الحل — إذ أمكن بعد هذا وضع سبيكة من الذهب الخالص فى وزن التاج فى وعاء مملوء ماء ، ومعرفة مدى ارتفاع الماء فى وعائه ، ثم إخراج السبيكة ووضع التاج مكانها ، فإذا كان ارتفاع الماء فى الحالين واحدا ، ثبت أن التاج من ذهب خالص ، وإلا ثبت غش الصائغ[2] !

وللفروض العلمية شروط تحد من جموح الخيال الذى يمكن من وضعها ، من أظهر هذه الشروط أن يقوم الفرض على الملاحظة والتجربة حتى لايكون مجرد تكهن أوحى به خيال شارد ، وألا يتنافى الفرض مع

---

(١) خيال العالم وهو غير خيال الفنان كما سنعرف عند الحديث على خصائص التفكير العلمى .

(٢) انتهى أرشيدس إلى وضع قانون الأجسام الطافية الذى يقول : إن الجسم المغمور فى سائل ، يقل وزنه بمقدار وزن ما يزيحه من هذا السائل ، وكان لهذا القانون منفعته فى صنع السفن بوجه خاص .

الحقائق المقررة والقوانين العلمية والحقائق المسلم بصحتها ، فلا يجوز عند النظر فى مرض استعصى على الأطباء علاجه ، أن يفترض لتعليل المرض أنه نتيجة تأثير الجن أو الأرواح الشريرة أو نحوها ، كما لا يجوز أن يفسر وقوع كارثة بأنه كان من أثر دعاء مظلوم ، ولا أن تعلل تعاسة الإنسان أو سعادته بردها إلى علاقة مولده بالأفلاك ... أو نحو هذا مما يتنافى مع الحقائق المقررة . ومن شرائط الفرض العلمى أن يكون من الميسور التثبت من صوابه أو خطئه بالخبرة الحسية وحدها ، لأن كل ما لا يدخل فى نطاق هذه الخبرة يتحتم استبعاده من مجال البحث العلمى ، فلا يجوز لعالم أن يفترض عند البحث فى ظاهره الزلازل أو البراكين أن الذى أحدثها روح شرير ، لأن التحقق من وجود الأرواح لا يتيسر عن طريق الحس ، ولا أن يفترض عند تعليل الكواكب أنها مصابيح علقها الآلهة فى فضاء السماء ، إن التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الغيبية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ، ومن ثم وجب استبعادها من نطاق البحث العلمى .

٣ — التثبت من صحة الفروض Verification of Hypotheses :

أشرنا إلى أن الفرض الذى يثبت الواقع خطأه ، يجب العدول عنه إلى فرض يشهد الواقع بصوابه ، وعندئذ يصبح قانونا ، ووضع القوانين العامة هو غاية كل بحث علمى ، من أجل هذا مست الحاجة إلى وضع قواعد تساعد الباحث على اختبار فروضه وتمحيصها لمعرفة صوابها أو خطئها ، والفضل الأكبر فى كشف هذه القواعد مرجعه إلى « چون ستورت مل » + ١٨٧٣ J.S. Mill ، وقد أراد بها أن تكون أداة للتحقق من صحة الفروض التى توضع تفسيراً للظواهر التى تتناولها الملاحظة أو التجربة(١) .

(١) J.S. Mill, System of Logic, BK. III, ch VIII, (1884), p. 253 - 66
وفى الفصل التاسع يعرض أمثلة يوضح بها هذه القواعد .

وقبل أن نجمل هذه الطرق نشير إلى أن الأمثلة الإيجابية — أى التى تؤيد صحة فرض من الفروض — لا تكفى لإثبات صدقه ، لأن الشواهد السلبية التى تنفى صحته أهم فى مجال الاختبار والتمحيص من الشواهد المؤيدة له ، بل إن مثالا واحداً يتنافى مع الفرض يكفى لهدمه وبيان فساده ، بالغاما بلغ عدد الشواهد المؤيدة لصدقه — كما قلنا من قبل — فإذا لاحظ محقق فى جريمة قتل أن جثة القتيل قد وجدت ملقاة على أرض حجرة ، يملكها رجل معين ، وإلى جوار الجثة سكين مخضب بالدم اتضح أنه ملك هذا الرجل ، وأثبتت التحريات أن علاقته بالقتيل كانت سيئة وأن ماضيه وحاضره يشهدان بأنه ذو سوابق و ... كل هذه شواهد تؤيد الافتراض القائل بأنه القاتل ، ولكن إذا ثبت أن هذا الشخص كان أثناء وقوع الحادث فى سفر بعيد ، كان هذا الدليل وحده كافياً فى استبعاد الفرض القائل بأنه القاتل ، قد يكون من مدبرى الجريمة ولكنه ليس من منفذيها على أى حال .

طرق الاستقراء عند « مل » ونقدها :

أما عن طرق الاستقراء التى وضعها « مل » لتمحيص الفروض واختبار صوابها فنجملها فيما يلى :

(ا) طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع[1] Method of agreement:

ويراد بها القول بأن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن إليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم فى العصور الوسطى فقالوا إن العلة « مطردة » أى أنها تدور مع الحكم وجودا ، وقد عرض فرنسيس بيكون لهذه الطريقة وسماها بقائمة الحضور فى منهجه .

---

(١) ibid, p. 263.

نسوق مثالا من تاريخ التجريب العلمى إيضاحا لهذه القاعدة :

حين عرض « ولز » لتفسير ظاهرة الندى لمعرفة علة تكونه ، لاحظ أن الضباب يتكاثف على سطح الزجاج شتاء ، وبخار الماء يتكاثف على جدار الكوب متى احتوت ماء مثلجا ، وعلى سطح المرآة متى زفر فيها الإنسان نفَسه ، و . . . الخ . ولاحظ أن هذه الحالات تتفق كلها فى شىء واحد وتختلف فيما عداه من ظروف ، تتفق فى أن بخار الماء الذى يحمله الهواء يتكاثف على سطح الأجسام الصلبة متّى كانت حرارته أقل من حرارة الجو المحيط به ، فرجح عنده أن هذا هو علة تكوّن الندى .

وتستخدم طريقة التلازم فى الوقوع فى أكثر الحالات عند البحث عن علة ظاهرة معينة — كما هو الحال فى المثال السالف — ومن الممكن استخدامها عند البحث عن معلول علة معينة . كأن يراد البحث عن النتيجة التى ترتبت على تنفيذ قانون حماية الصناعات المحلية ، فيستعرض الباحث كل الظواهر التى وقعت بعد تنفيذ هذا القانون فى الدول التى نفذته فعلا ، فإذا لاحظ أن النتيجة التى اقترنت بتنفيذه فى جميع هذه الدول هى أن إيرادها قد ازداد ، وأما الظواهر الأخرى التى ظهرت بعد تنفيذه فتختلف باختلاف هذه الدول ، رجح فى ظنه أن ازدياد الإيراد معلول أى نتيجة ترتبت على تنفيذ هذا القانون .

وتيسيراً لفهم هذه القاعدة يمكن التعبير عنها بالرموز . فإذا كانت لدينا أحوال مختلفة بينها عامل واحد ثابت لا يتغير ، كان هذا العامل هو علة الظاهرة ، فالأحوال :

هـ ، و ، ز ، ح ؟ هـ ، ط ، ك ، ل ؟ هـ ، م ، ن ، و ؟ هـ ى ، ص ، ع ؟ . . . الخ كانت هـ هى علة الظاهرة التى تختلف أحوالها فى كل ما عدا هذا العامل .

وفى حالة البحث عن معلول للظاهرة ا نستعرض جميع الظواهر التى « تقترن » بهذه الظاهرة كلما وقعت ، فإذا رمزنا لوقوع الظاهرة أول مرة بالحرف ا ١ وثانى مرة بالحرف ا ٢ وثالث مرة بالحرف ا ٣ وهلم جرا أمكن التعبير عن القاعدة بهذه الرموز :

الظاهرة ا ١ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب ، حـ ، د ، هـ
ا ٢ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب ، و ، ز ، ح
ا ٣ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب ، ط ، ك ، ل
ا ٤ أعقبتها أو اقترنت بها ظواهر ب ، م ، ن ، ى

عندئذ نلاحظ أن معلول الظاهرة ا يرجح أنه الظاهرة ب لأنها تقترن أو تعقب الظاهرة ا فى كل الحالات .

ويلاحظ أن طريقة الاتفاق تستخدم فى الملاحظة أكثر مما تستخدم فى فى التجربة . وتصطنع عند البحث عن علل الظواهر أكثر مما تصطنع فى الكشف عن معلولات الظواهر ، وتسمى هذه القاعدة عادة بطريقة الملاحظة .

ولطريقة الاتفاق مآخذ منها أنها لا تفضى إلى معرفة يقينية ، إذ كثيرا ما تكون للظاهرة علل متعددة تكفى كل منها لوقوع المعلول ، وكثيرا ما يفوت الإنسان عند البحث عن علة الظاهرة ، أن يدخل فى حسابه عاملا يكون له دخل فى إحداثها ، فإذا عرض البحث عن علة وباء ما ، خطر له شرب المصابين به من ماء ملوث ، أو تناولهم طعاما فاسدا أو نحو ذلك ، وربما انتهى إلى تعليل الوباء باشتراك الناس فى الشرب من الماء الملوث ، دون أن يخطر له مثلا أن الوباء كان نتيجة عدوى ضيف وفد من بلد مجاور ! وقد ساق أحد نقاد هذه الطريقة مثالا يوضح به الخطأ الذى يحتمل أن ينشأ عن استخدامها فقال : إذا افترضنا أن جردلا ومقعدا وكرة تشترك فى إنها ذات لون أحمر ، ولا تتفق فيما عدا هذا إلا فى أنها

موجودة فى غرفة واحدة ، اقتضى تطبيق قاعدة الاتفاق أن نعلل احمرار لونها بوجودها فى غرفة واحدة ! !

إن الإنسان عادة يتوخى فى هذه الطريقة الأمثلة التى تؤيد الارتباط بين العلة ومعلولها ، ويغفل الشواهد المضادة التى تثبت أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، من أجل هذا وجدت :

(ب) طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف Method of Difference.

مفادها كما قلنا أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، وقد فطن إليها فقهاء الإسلام ومتكلموهم حين قالوا إن العلة منعكسة ، بمعنى أنها تدور مع الحكم عدما . وقد مهد « بيكون » منذ القرن السابع عشر لوضع هذه الطريقة بقائمة الغيبة فى منهجه الاستقرائى ، وتقوم هذه القاعدة على تجربة نمنع بها وجود العلة لنرى إذا كان المعلول يمتنع — مع وجود الظروف السالفة — أو يظل قائما ، وقد نضيف العلة إلى ظروف أخرى لنرى هل يقع المعلول أو لا يقع ، وبهذا نتبين وجود علاقة علية (سببية) بين ظاهرتين استنادا إلى أن غياب إحداهما يستلزم غياب الأخرى ، فإذا كان الناقوس يدق متى اهتز فى إناء به هواء ، ويختفى صوته متى فرغ الإناء من الهواء استنتجنا أن الهواء علة الصوت ، وإذا كان الإنسان يحيا فى جو مشبع بالأكسيجين ، ويتوقف تنفسه كلما وجد فى جو خلو من الأكسيجين ، حكمنا بأن الأكسيجين علة التنفس وهلم جرا .

وإذا كانت قاعدة الاتفاق تسمى بطريقة الملاحظة ، فإن قاعدة الاختلاف تسمى عادة بطريقة التجربة ، لأنها أهم فى مجال البحث التجريبى من قاعدة الاتفاق ، ولهذا نورد من تاريخ التجريب العلمى مثالا يبين عن طريقة تطبيقها :

من ذلك ما عرف منذ أيام اليونان من أن الحياة تنشأ من عدم ، وأن الأحياء توجد مصادفةً واتفاقاً ، بمعنى أنها لا تفتقر فى وجودها إلى آباء وأمهات ، وتكفى لإيجادها الأقذار[1] ! فأجرى « ريدى » Redi تجربة ينقض بها هذه الدعوى ، ويثبت أن الدود والذباب لا ينشأ من اللحم الفاسد ، وإنما يوجد من أحياء مثله ، فوضع قطعة من اللحم الطازج فى قدر غطاها بغطاء ، وقطعة أخرى فى قدر تركها معرضة للهواء ، وتبين أن الذباب قد حط على اللحم المكشوف ، وبعد فترة وجد به دوداً ، ثم وجد بعد فترة أخرى ذباباً جديداً ، أما القدر المغطاة فقد خلت من الدود والذباب تماماً . واتفقت ظروف قطعتى اللحم فى كل شىء إلا فى ظرف واحد ، هو أن إحداهما دون الأخرى غطيت فلم تنشأ بها أحياء ، غابت العلة فغاب معلولها ، ومثل هذا فى تاريخ التجريب العلمى كثير .

ومن مآخذ هذه الطريقة أن الشواهد قلما تتفق فى جميع الظروف ، وتختلف فى ظرف واحد أضيف إلى الموقف أو حذف منه ، وإذا بدا الاختلاف فى أكثر من عامل واحد أضيف إلى الموقف وأصبح تحديد الارتباط العلّى (السببى) بين الظواهر عسيراً . فالحاوى قد يقوم بلُعْبة ينطق فيها بكلمة « جلا جلا » ويمد يده على أثرها إلى صندوقه الذى رآه الناس فارغاً فيخرج منه أرنباً ، فيعتقد السذج أن كل ما أضيف إلى الموقف من عناصر هو نطق « جلا جلا » مع بقاء العناصر الأخرى كما كانت ، ومن ثم يستنتجون خطأ أن ظهور الأرنب كان نتيجة لهذه الكلمة السحرية ! ! وينسون بهذا عوامل أخرى كانت علة وجود الأرنب فى الصندوق الذى رآه الناس فارغاً ، منها قدرة الحاوى على التضليل وخفة حركته ونحوها من عوامل .

---

(١) سميت هذه النظرية القديمة بنظرية التولّد التلقائى Spontaneous Generation .

(ح) طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف[1] :

وهى تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود معلولها ، وغيابها يستلزم اختفاء معلولها ، وقد فطن إليها قبل هذا علماء الأصول من المسلمين حين تحدثوا عن « دوران » العلة مع معلولها وجوداً وعدماً ، أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون .

ونسوق من تاريخ التجريب العلمى مثلا يوضح هذه الطريقة : ذلك أن حمى تكساس قد اجتاحت أبقار الفلاحين فى شمالى الولايات المتحدة ، وعرضتهم لأفدح الخسائر ، وكان الفلاحون والقصابون يزعمون أن علة الحمى هى « القراد » فأراد ثيوبولد سمث Th. Smith ، — وقد أعجزه أن يكشف عن علتها — أن يتثبت من حقيقة هذا الفرض ، فجمع فى حقل واحد بين بقر من الجنوب حيث الوباء يحمل قراداً ، وبقر من الشمال سليم ، فهلك البقر جميعاً ، وجمع فى حقل ثان بين بقر جنوبى خلصه من قراده ، وبقر شمالى سليم ، فلم يصب البقر بسوء ، ووضع فى حقل ثالث بقراً وقراداً ، فأصيب البقر ونفق ، فانتهى إلى أن العلة (القراد) تدور مع معلولها (الإصابة بالحمى) وجودا وعدماً .

(ى) طريقة التغير النسبى (أو التلازم فى التغير)[2] :

بالطرق السالفة ندرك العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وذلك باختيار عدد من الأمثلة المتصلة بالظاهرة التى نريد تفسيرها ، فنعرف العلة التى أوجبت ظهورها ، أو المعلول الذى نشأ عنها ، ونتبين أن العلة متى وجدت وجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها ، ولكن البحث العلمى كثيراً ما يقتضى تحديد العلاقة العلية تحديداً « كمياً » عددياً ، مستنداً إلى أن

---

(١) Joint Method of Agreement and Difference.

(٢) Method of Concomitant Variation.

كل تغيير يطرأ على العلة يقترن لا محالة بتغيير مشابه له يلحق بمعلولها ، وقد مهد لوضع هذه الطريقة فرنسيس بيكون بقائمة المقارنة فى منهجه كما سنعرف بعد .

ولما كانت طريقة التغير النسبي تعين على تحديد الاتصال العلى تحديداً كمياً عددياً ، استخدم العلماء الإحصائيات والرسوم البيانية التى تعبر عن « كم » الاتصال العلى ، وبهذه الطريقة عرف علماء الطبيعة أن حجم الغاز والضغط الذى يقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً ، وأن الحرارة الناشئة عن احتكاك مادتين إحداهما بالأخرى تتناسب قوة وضعفاً مع القوة التى تبذل عند الاحتكاك . . . كما عرف علماء الاقتصاد أن رخص الأسعار يتمشى طردياً مع كثرة المعروض من البضائع ، عكسياً مع قلّته . . . وكما عرف علماء الاجتماع — على وجه قريب من الدقة — مدى نصيب البطالة من وقوع الجرائم . . . وكما عرف علماء الطب مدى الاتصال العلّى بين الكلسيوم فى طعام الأطفال ونمو عظامهم . . . . وهلم جرا .

ومعنى هذا أن أصحاب العلوم الطبيعية — والإنسانية التى تنزع نزعتها باصطناع مناهج التجربة — لم يقنعوا بالكشف عن العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وإنما نزعوا — تحقيقاً للدقة فى نتائج بحوثهم — إلى التعبير عن هذه النتائج بالأرقام ، وكثيراً ما اضطرهم هذا إلى استخدام الآلات الضابطة المدرجة ، وبهذا تيسر لهم أن يعبروا عن قوانينهم تعبيراً رياضياً كمياً يمتاز بالدقة والضبط ، ومن هنا جاءت أهمية هذه الطريقة فى البحث العلمى .

(هـ) طريقة البواقى The Method of Residues :

يراد بها الطريقة التى بها نعرف علة شيء مّا فى حادثة تعددت فيها العلل ، فإذا نشأ معلولان عن علتين وعرفنا أن إحدى العلتين علة لأحد

المعلولين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثانى . وقد لخص مل هذه الطريقة فى القانون التالى : إذا استبعدت من ظاهرة جزءاً عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث[1] ومعنى هذا أن علة شىء مّا ، لا تكون علة شىء آخر يخالفه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة ، بل نزع إلى صبّ قوانينه فى لغة رياضية التماساً للدقة والضبط ، ومن أجل هذا دخل الإحصاء مجال البحث العلمى واستُخدم خاصة فى الأبحاث التى يتعذر أو يصعب إجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعيـة والاقتصادية وما يدخل فى بابها ، وأصبح الإحصاء علماً وفناً وأضيف أداةً من أدوات البحث العلمى .

وميزة الإحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تمكن الإنسان من الإلمام باتجاهات هذه الظواهر والعلاقات القائمة بين بعضها والبعض الآخر ، وطريقة التعبير بالأرقام ، سماها الانجليز فى القرن السابع عشر بالحساب السياسى Political arithmetic وسرعان ما استخدمت النظريات الرياضية فى هذا العلم ، واهتمت العلوم الطبيعية والإنسانية بالاستعانة به توصلا للدقة الرياضية المنشودة[2] .

هذه هى طرق الاستقراء بمعناها الدقيق ، تصطنع فى وضع الفروض وفى التثبت من صوابها على السواء ، وقد أضاف « مل » إليها طريقة غير مباشرة يمكن استخدامها فى التحقق من صحة الفروض التى يتسنى للباحث

---

(١) ibid p. 260.

(٢) قارن Bowley, A.L., Elements of Statistics
Mills, F.C., Statistical Methods.

التثبت منها بالملاحظة والتجربة وهذه هى الطريقة القياسية[1] .

* * *

هذا هو منهج البحث العلمى ، ملاحظة للظواهر وإجراء للتجارب عليها ، مع فرض الفروض لتفسيرها ، والتثبت من صواب هذه الفروض أو خطئها ، وبهذا يتوصل العالم إلى وضع قوانين عامة تفسر الوقائع الجزئية التى يطرد وقوعها على نسق واحد ، وهذا هو هدف كل بحث علمى ، ومتى أدرك العلم حقيقة الظواهر الطبيعية وكشف عن العلاقات السببية التى تقوم بينها ، انتهت مهمة العلم من الناحية النظرية ، ولكن الكشف عن قوانين الظواهر يمكن الإنسان من أن يسيطر على هذه الظواهر ويتحكم فى سيرها ، ويمنحه القدرة على تسخيرها لصالح الإنسان ، وهذا هو الجانب التطبيقى لنظريات العلم وقوانينه ، وقد يقوم بمهمة البحث النظرى والتطبيق العلمى فرد واحد ، وهذا هو المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الواقعية — طبيعية كانت أو إنسانية .

فى نقد طرق الاستقراء :

ولكن « مل » قد تعرض لنقد الكثيرين من المحدثين ، قيل إنه عاش فى جو مشبع بروح المذهب التجريبى ، ومرد الخطأ فى هذا المذهب إلى اعتقاد أصحابه بأن التجربة تقوم على إحساس سلبى ، مع أن الإدراك الحسى يتضمن قدراً غير قليل من التنظيم العقلى ، وقد اعتقد « مل » خطأ أن الظواهر الجزئية تتضمن فى ذاتها تفسيرها ، مع أن تفسير الظواهر يُخترع ولا يُكتشف ، وأساس المنهج التجريبى هو اختراع الصيغة الرياضية .

---

(١) تقوم على افتراض علاقة علية بين شيئين « أو مجموعة أشياء » ثم يستنتج من هذا الفرض نتيجة يمكن اختبار صحتها بطريقة الاتفاق أو الاختلاف أو التغير النسبى ، فإذا أثبت الواقع صدقها سلم بالفرض وإلا عدل عنه إلى فرض آخر ، فإذا استيقظ نائم على حركة فى بيته ، افترض أن مصدر الحركة وجود لص ، واستنتج من فرضه أنه قد حطم الباب أو كسر إحدى النوافذ ليدخل منها ، وأنه سرق شيئاً مما يعثر به فى البيت و . . . فإذ أثبت الواقع صدق الفرض أخذ به وإلا التمس فرضاً آخر . . . ولعل فيما سلف من حديث عن القياس ما يكفى فى هذا الصدد .

وفى ضوء هذا قيل إن مراحل المنهج تصبح ثلاثا هى :

١ – تحديد الظاهرة ، وذلك يتجاوز ملاحظتها إلى قياسها باستخدام آلات وأجهزة تزيد من قوة الإدراك الحسى وتضبط نتائجه ؛ ثم تصحيح الظاهرة بحيث يتخلص إدراكنا الحسى من كل الاعتبارات التى تتلفه – كسرعة استجابة الباحث وغير ذلك من مؤثرات شخصيته – ثم تفسير الظاهرة واختيار ما يصلح منها للدراسة ؛ وهكذا نرى أن مرحلة تحديد الظاهرة تتجاوز ملاحظتها – حتى بآلات التحليل والتسجيل – إلى قياس ما يختار من الظواهر وتفسيره وتصحيحه .

٢ – البحث عن القوانين أى العلاقات الضرورية التى تربط بين ظاهرتين أو بين ظواهر متعاقبة أو مقترنة فى الزمان ، وهى تُصبّ فى قوالب رياضية تؤكد أن العلاقة تصدق بوجه عام فى كل زمان ومكان ، مثل قانون الجاذبية الذى يربط بين الكتلتين والمسافة بالقوة الجاذبة .

والتوصل إلى هذه القوانين هو خَلْق عقلى ، وليس مجرد قراءة بارعة للظواهر – كما كان يظن « مل » .

٣ – التحقق من صدق القوانين بالتجريب ، واختبار الفكرة عن طريق ظواهر يحدثها الباحث أو يتنبأ بها .

وفى ضوء هذا قيل إن هناك تشابها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية برغم ما بين مناهجهما من وجوه الخلاف .

أهمية الاستقراء فى حياتنا :

لا علم بغير منهج ، والاستقراء منهج العلم الطبيعى فى كل صوره ، وهذا العلم قوام مدنيتنا المادية الحاضرة ، ومنهجه يوجب على الباحث ملاحظة الظواهر الحسية ، وإجراء التجارب عليها – متى تيسر ذلك – ابتغاء الكشف عما يقوم بينها من علاقات ضرورية ثابتة ، وعندئذ يضع العلم قوانينه العامة التى تفسر الظواهر التى يدرسها ، بالكشف عن العلل التى

توجب وجودها ، والنتائج التى تنشأ عنها — كما قلنا من قبل — يبدو الفارق بين التفكير العلمى والتفكير الخرافى ، لأن الخرافة تنشأ حين يتوهم الإنسان وجود علاقة علية ضرورية ثابتة بين ظاهرتين ، بينما تكون هذه العلاقة عرضية طارئة توجد مصادفة واتفاقا ، ووظيفة العلم محاربة الخرافات فى كل صورها لأنها تقوم على وهم ، هو طابع الحياة البدائية وعلامة المجتمعات المنحطة ، وتبدو هذه العلاقة الخرافية فى ذهن من يتوهم وجود رابطة علية ثابتة بين الجن والإصابة بالأمراض ! أو نعيق البوم ونزول الكوارث ! أو زيارة أضرحة الأولياء والنجاح فى الامتحان ! هذه ومثيلاتها علاقات وهمية عرضية يحارب العلم التسليم بها ، لأن شرط العلاقة العلية الثابتة التى ينزع العلم إلى الكشف عنها :

١ — أن يشهد بصدقها الواقع .

٢ — أن يكون وقوعها مطّرداً بحيث لا يحتمل شذوذاً ولا استثناء[1] .

فإذا انتهى البحث عن ظاهرة الحرارة إلى أن علتها الحركة — كما قال بيكون — وجب أن يكون هذا عن طريق الخبرة الحسية ، بملاحظة شواهد هذه الظاهرة ووصفها ، ومحاولة تعليلها بهذا الفرض (الحركة) والتثبت من صحة الفرض عن طريق الملاحظة والتجربة ، ويتحتم مع هذا ألا توجد الحركة إلا وتوجد نتيجتها وهى الحرارة ، وألا تغيب إلا وتغيب الحرارة بغيابها ، تمشياً مع القاعدة العلمية التى تقول بأن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً ، فإذا حدث مرة غير ذلك ، انهار هذا التعليل ووجب استئناف البحث عن تعليل آخر لظاهرة الحرارة ، وبتطبيق ذلك على الأمثلة السابقة نرى أنه يكفى أن يكون وجود الجن — كقوة مؤثرة فى حياة الناس — شيئاً لا يقع فى خبرتنا الحسية ، يكفى هذا حتى ينهار الاعتقاد بأن الجن علة الأمراض ، وهل يمكن أن يخضع وجود الجن لملاحظة حسية ؟!

---

(١) إذا شذت ظاهرة عن قانون معتمد ، وجب البحث عن تفسير لها لإخضاعها لقانون آخر .

ولا بد للتسليم بوجود علاقة عِلّية بين ظاهرتين ، من أن تكون هذه العلاقة مطّردة فى وجودها ، بحيث لا يلحقها استثناء ولا يدخلها شذوذ ، فإذا اتفق الإنسان أن يسمع نعيق البوم ولو مرة واحدة دون أن يلحقه بعد هذا سوء ، كان هذا دليلا مقنعا فى نظر العلم على خطأ الاعتقاد بأن نعيق البوم علة نزول الكوارث ، حتى ولو ثبت أن كثيرين قد لاحظوا أنهم كلما سمعوا هذا النعيق أصابهم سوء ، ومثل هذا يقال فى زيارة الأولياء وعلاقتها بنجاح الطالب ، إذا حدث أن أخفق فى الامتحان طالب ، سبق له أن زار ضريح ولىّ أو قديس واستعان بسره على النجاح ، سقطت حجة الذين يزعمون أنهم نجحوا نتيجة زيارتهم للأولياء قبيل الامتحان ، وتحقق أن نجاحهم مرده إلى اجتهادهم أو ما يدخل فى معناه ، ولعل هذا يذكّرنا بالمثال الرائع الذى ساقه « بيكون » فى معرض الحديث عن « أوهام الجنس » حين روى قصة الرجل الذى حاولوا إقناعه بأن نذر النذور للأولياء أو القديسين كفيل بنجاة المشرفين على الغرق من الهلاك ، فأطلعوه على لوحات معلقة على جدران معبد اعترافا من أصحابها بأنهم نجوا من الغرق بسبب أنهم نذروا من أجل هذا نذورا ، فقال الرجل متهكما : هذه لوحات من نجوا من الغرق ووفوا بنذورهم ، فأين يا ترى أجد لوحات الذين ابتعلهم البحر رغم ما نذروا للقديسين من نذور ! ؟ إن القاعدة العلمية تقول إن مثالا واحدا يتعارض مع قاعدة عامة ، كفيل بهدم القاعدة وتقويضها ولو شهدت بصوابها مئات الشواهد — كما قلنا من قبل .

فوظيفة العلم إذن تقوم فى الكشف عن العلاقات العلية الثابتة بين الظواهر الجزئية ، مع استبعاد العلاقات العرضية الوهمية ، وبهذا نهض العلم عن طريق مناهجه الاستقرائية السالفة الذكر ، بتحرير الإنسان من ضغط الأوهام وقيود الخرافات ، وكان لهذا أثره الملحوظ فى نظرة الإنسان المتمدين إلى الحياة ومشاكلها .

ولم يقنع العلم الاستقرائي بتحقيق هذه الميزة السلبية – مع قيمتها وبالغ خطرها في حياتنا – بل حقق للبشرية من أسباب التقدم وألوان الترف ما بلغ حد الإعجاز ، وقد يعجب الإنسان حين يعرف أن مرجع هذا كله إلى أن العلم حين يلاحظ الظاهرة ويقع على تفسير لها ، أي حين يكشف عن الأسباب التي توجب وقوعها ، والنتائج التي تنشأ عنها ، يمكن الإنسان من أن يسيطر عليها ويتحكم في توجيهها ، ويسخرها لصالح البشرية وخدمة أبنائها ولنسجل هنا بعض ما أسلفنا من أمثلة متناثرة :

إذا درس العالم الطبيعي ظاهرة الحرارة ، ووفق في الكشف عن عللها ومعلولاتها ، أمكنه بعد هذا أن يستغل معرفته بحقيقة الحرارة في تسخيرها لخدمة الإنسان ، إنه يستطيع في هذه الحال أن يقوم بتوليد الحرارة متى شاء ، وإيقاف أثرها أو زيادة مفعولها أنى أراد ، وناهيك بأثر هذه السيطرة في مجال الصناعة خاصة وفي حياتنا العملية بوجه عام .

وإذا درس عالم الأمراض وباء – كما فعل « روبرت كوخ R. Coch[1] + ١٨٩٥ » في حالة الكوليرا في مصر – ووفق في الكشف عن جرثومتها التي تؤدي إلى وجودها ، وعرف النتائج التي تترتب عليها ، تسنى له بعد هذا أن يتحكم في هذا الداء ، ويوقف انتشاره ويقضي على آثاره حين يريد ، ويولده وينشر أذاه إن قدر له أن يشاء ذلك ! وما قيل عن ظاهرة الحرارة وظاهرة الوباء يقال عن غيرهما من ظواهر طبيعية . بهذا قهر العلم الطبيعة وسخر ظواهرها لخدمة الإنسان ، وما كان في وسع العلم أن يحقق هذه المعجزة بغير مناهجه الاستقرائية .

وليس معنى هذا أن وظيفة العلم تقتضي حتماً الجمع بين النظر والعمل

---

(١) وقد جاء إلى مصر على رأس بعثة ألمانية حين فشا بها وباء الكوليرا من عام ١٨٨٣ حتى عام ١٩٠٢ وكوخ هذا هو الذي كشف جرثومة الكوليرا ، واهتدى إلى جرثومة السل وجرثومة الجمرة الخبيثة .

بل الأصل أن تقتصر مهمة العالم على وضع النظرية أو القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التى يقوم بدراستها ، ويترك للمخترع أو رجل الأعمال مهمة تطبيق النظرية فى مجال العمل ، وكثيرا ما يسىء البعض استغلال النظرية ، فيعدل المخترع عن تسخيرها لخدمة البشرية وصالح أبنائها ، إلى تدمير المدنية والقضاء على آثارها — كما أسىء تطبيق النظرية الخاصة بتفتت الذرة ، فكانت القنبلة الذرية ويلا على الإنسانية وكان من الممكن استغلالها فى مجال الصناعات لتيسير أسباب الحياة عند الناس . عندئذ لا يكون المسئول عن هذا هو العالم الذى وضع النظرية ، بل المسئول هو المخترع الذى أساء استغلالها ، إلا إذا اجتمع العالم والمخترع فى شخص واحد ، وكثيرا ما يحدث هذا فيحقق للعالم الغرضين ويجمع بين المهمتين ، ويبدو هذا خاصة فى العلوم الواقعية .

وفى فتوحات العلم التى تترى يوما بعد يوم ما يشهد بأن قوانين العلم تحتمل التغير وتقبل التعديل ، وقد كان العلماء حتى القرن التاسع عشر يعتبرونها تعبيراً عن معرفة يقينية لا تقبل التغير ، معتقدين أن وقوع الظواهر الطبيعية محتوم حتمية determinism مطلقة لا تحتمل شكا ، بمعنى أن العالم متى عرف الظروف التى توجب وقوع ظاهرة من الظواهر ، أمكنه أن يتنبأ بوقوعها على سبيل اليقين الذى لا يدخله شك ، فلما أقبل القرن العشرون ساور العلماء شك فى يقينية هذه القوانين ، فالتنبوء بالمستقبل على وجه كامل مستحيل من الناحية النظرية ، إن القانون العلمى يقوم على ملاحظة حسية تتناول ظاهرة جزئية (أو مجموعة من الظواهر الجزئية) فى زمانها ومكانها ، ومع هذا يقال على جميع ما يشبهها من ظواهر — لم تخضع لملاحظتنا — فى الماضى والحاضر والمستقبل ! استناد إلى مبدأى العلية والاطراد ، من أجل هذا اتجة العلماء فى القرن العشرين إلى أن قوانين العلم احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما هو الحال فى قوانين العلوم الصورية من منطق ورياضيات .

وبعد ، فبالاستقراء توصل العلم إلى وضع قوانينه ونظرياته ، وبتطبيق هذه المعرفة النظرية قهر العلم الطبيعية وحرر الإنسان من كثير من بلاياها ، وسيطر على ظواهرها وتحكم فى توجيهها وسخرها — أو نرجو أن يسخرها — لصالح البشرية ورفاهية أبنائها ، ومن هنا كانت المدنية المادية الحاضرة التى نعيش الآن فى ظلها .

من تاريخ منهج البحث العلمى (التجريبى)

فى العصور القديمة والوسطى :

لا نظن أننا فى حاجة إلى الحديث عن دور الملاحظة والتجربة فى حكمة الشرق القديم ، فقد أسلفنا الإشارة إلى أن حكماء الشرق القديم كانوا بُناة الحضارات الإنسانية الأولى ، ومؤسسى العلوم العملية التجريبية — باتفاق بين المؤرخين ، فهم الذين أنشأوا علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطب ونحوها من علوم عملية تجريبية ، وكان فى كل هذا ما يشهد بخطأ إمام الوضعية الحديثة « أوجيست كونت » حين ظن وهْماً وهو يؤرخ للفكر البشرى أن الفكر كان فى دوره الأول لاهوتيا دينيا !

أما اليونان فقد كادوا يبلغون حد الكمال فى العلوم التى تستند إلى النظر العقلى المجرد ، ولا سيما العلوم الصورية ، فوضع « أرسطو » + ٣٢٢ ق . م المنطق الصورى واستوفى مسائله — فيما يقول أكثر مورخيه ، ونشأت العلوم الرياضية النظرية على يد « فيثاغورس » + ٤٩٧ ق . م و« أقليدس » + ٢٧٥ ق . م ومن إليهما ؛ وقد اهتم فلاسفة اليونان بالنظر العقلى واستخفّوا بالتفكير العلمى التجريبى ، ومن دلالات هذا أن يُفرد « أفلاطون » + ٢٤٨ ق . م الفلاسفة بالحكم دون العمال ، وأن يصرح « أرسطو » بأن كمال المعرفة يكون بمقدار بُعدها عن الحياة العملية ! وقدر لأرسطو أن يسود التفكير الإنسانى قرونا طوالا ، وكان هذا خاصة بفضل

منطقه القياسي الذى ترجم منذ القرنين الخامس والسادس إلى اللاتينية — وكانت لغة العلم فى أوربا — فاحتل مكانه الملحوظ فى المدارس الأوربية حتى مطلع العصر الحديث ، ونقله إلى العربية مفكرو الإسلام واستعان به أهل الجدل الدينى ممن اضطلعوا بالدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ومن هنا كانت سيادته على التفكير الغربى والشرقى معا ، فاعتبر « معيار العلم » « ومحك النظر » و « القسطاس »[1] وفيصل التفرقة بين الصواب والخطأ وآلة العلوم ، وعلم قوانين الفكر الثابتة ... إلى آخر هذه الأوصاف . ومن هنا كان سبقه على العلوم باعتباره أداة لها ، ولبثت هذه النظرة التقليدية قائمة فى أوربا خاصة حتى بداية العصر الحديث كما سنعرف بعد قليل[2] .

ولكن « أرسطو » مع اهتمامه بالقياس الصورى قد فطن — منذ نحو ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان — إلى الاستقراء ، وأبان عن بعض أبحاثه فى مواضع متناثرة فى مؤلفاته ، ودعا إلى الملاحظة واستخدمها بالفعل فى بعض دراساته ، ولهذا نجد بين الباحثين من ينحدر بالمنهج التجريبى حتى يصل به إلى أرسطو ، وشاهدهم على هذا تآليفه التى جمعها ناشروه تحت عنوان « الأورجانون » أى الآلة أو الأداة التى بها تكتسب المعرفة الصحيحة ؛ ولكن أرسطو وإن كان قد فطن إلى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة ، إلا أنه لم يستوفِ مباحث الاستقراء ولم يفصّل مراحله منهجاً للبحث العلمى ؛ ولهذا رد جمهرة الباحثين منهج البحث التجريبى إلى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذى وضع أسسه وفصّل فى بيان خطواته ومراحله ، وقد سمى كتابه فى المنهج « الأورجانون الجديد » Novum Organum ليردّ به على « أورجانون » أرسطو القديم .

---

(١) عناوين كتب وضعها الغزالى فى المنطق .

(٢) أما فى الإسلام فسنعرف بعد كيف فطن مفكروه — مع تقديرهم للقياس الصورى — إلى الاستقراء التجريبى قبل الغربيين بمئات السنين ، فسبقوا هؤلاء الغربيين إلى ابتداع العلوم الطبيعية .

والواقع أن أرسطو كان يرى أن الحواس أبواب المعرفة ، ويقول إن من فقد حساً فقد علماً ، فبالإحساس ندرك الجزئيات ، وبالاستقراء نتوصل إلى الكليات ؛ وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية — كمعرفة أن دواء بعينه قد أبرأ أفراداً كثيرين من مرض بالذات ، فإذا عممت هذا وأدركت أنه يبرئ غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق الاستقراء — وقد قيل إن هذا قد مهد لنشأة العلم الوضعي ؛ فالاستقراء تعميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج التجريبي الحاضر .

بل إن أرسطو قد نبّه إلى ضرورة التأني والتريث في البحث ، وأوجب على الباحث أن يراجع ظواهر أخرى قبل التوصل إلى النتيجة ، لأن مراجعة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أجدر بالثقة من النتائج التي يتوصل إليها العقل .

ولكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه القواعد في الكثير من أبحاثه ، ولو اتبعها لكان بحق أجدر من بيكون بأن يكون واضع مناهج العلوم الوضعية « إنه لم يقيد نفسه — وما كان في استطاعة عصره أن يقبل التقيد — بالتجربة ، وقد كان غير صبور في التوصل إلى نتائج بحثه ، كان يقفز إلى هذه النتائج التي لا تبرر صدقها مقدماتٌ تجريبية ، رغبةً منه في وضع حل للمشاكل التي تواجهه ؛ ومن هنا كان اعتماده في الكثير من الحالات على التفكير الأوّلي البديهي السابق على التجربة àpriori واعتقاده بإمكان التوصل إلى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر ، وأظهر وجوه النقص في فلسفته اعتقاده بأن العلم يستطيع أن يتغلغل إلى خفايا الوجود ، ومن هنا كانت محاولته وضع مذهب ميتافيزيقي يشهد بأنه لم يكن تجريبياً بالمعنى الدقيق[1] .

---

(١) قارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of Aristotle ص XVI إلى XIX نقلا عن فقرات مختلفة في كتاب أرسطو : ما بعد الطبيعة .

وقد كان أرسطو كلما عرض للحديث عن علم تحدث عن منهجه ، وكان يعرف أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً ، وقد قيل إنه عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند المحدثين في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وإن أنكر هذا بعض المحدثين من المناطقة من أمثال G. H. Lewis ، ولكن أرسطو قد نصّ صراحة على أن منهج العلوم الرياضية لا يصلح لغير البحث في المجرّدات ؛ أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديماً يتفق مع بيكون حديثاً في الإلحاح في ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى إمكان استخدام المشاهدة في موضوعات رأى بيكون أنها في غير مقدور الباحث ، وبينما اتفقا في ضرورة استخدام التجربة وفي أن العلم بالكليات إنما يجيء باستقراء الجزئيات ، اختلفا في النظر إلى طبيعة الكلى ، فبيكون قصد إلى التوصل للطبائع العامة بينما حاول أرسطو أن يصل إلى الأفكار الكلية .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت إبان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح في جامعة الإسكندرية القديمة ، كان من أعلامها « أرشميدس » + ٢١٢ ق . م بمخترعاته ، وأرسطارخوس الفلكى الذى سبق إلى القول بأن الشمس مركز الكون ، وأقليدس + ٢٧٥ ق . م واضع « أصول الهندسة » ... وقد ضمت الجامعة غرفاً لتشريح الجثث ومعملا للكيمياء ومرصداً فلكيا مزوداً بالآلات ، وظهر إلى جانب هذا كثير من المخترعات(١) ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلا ، وعاد التفكير إلى الجدل اللفظى حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الإسلام ، وتجلى هذا في اصطناع الملاحظة ومزاولة التجربة والاستعانة بالآلات التى تيَسر لهم اختراعها ، ووضح هذا في الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه مما سنعرف بعد .

---

(١) منها المنجانيق والطنبور من اختراع أرشيدس ، وسارقة الماء (السيفون) وهى من اختراع تسيبوس Ctesibus ومقياس الكثافة (الإيدرومتر) وغير ذلك .

فى عصر النهضة فى أوربا :

ظل المنهج القياسى أداة البحث عند مفكرى أوربا حتى العصر المدرسى ، بل ازداد تمسكهم بالتفكير القياسى فى أواخره ، حتى اعترفت الكنيسة بالمذهب الأرسطاطاليسى بعد أن وفق بينه وبين المسيحية بعض الفلاسفة — من أمثال القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ Th. Açquinas — ولكن كتب التجريبيين من مفكرى الإسلام قد نقلت فى ذلك العصر إلى اللاتينية — على نحو ما أشرنا منذ حين — وتأثر بها قلة من المفكرين فى طليعتهم « روجر بيكون » + ١٢٩٢ R. Bacon الذى سمى « بالأمير الحقيقى للتفكير الأوربى إبان العصور الوسطى » .

ومن دلالات تأثره بالنزوع العلمى الإسلامى اعترافه بذلك فى كتاباته ، وقد فطن إلى قيمة المنهج التجريبى ومنفعته ، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة ، والاستعانة بالآلات التى تعين على كشف الحقائق ، وكان أول من أطلق على العلم الذى يصطنع هذا المنهج اسم « العلم التجريبى » .

ولكن دعوته لم تصادف قبولا فى ذلك الجو الذى سيطر عليه التفكير الصورى ، حتى إذا أقبل عصر النهضة أخذ جمهرة مفكريه يستهجنون استقاء الحقائق من قدماء الفلاسفة ومشاهيرهم ، رفضوا الإذعان لآراء أرسطو وأثاروا الشك فى صوابها ، وانصبت أكثر حملاتهم على منطقه القياسى ، الذى خلد ذكره وأشاع فى العالم اسمه ، سخروا من منهجه الجدلى اللفظى وبراهينه الصورية ، وأحلوا مكانها منهجا نقديا ، واتجهوا إلى فكرة القانون وجعلوها هدف كل بحث علمى ، يستند إلى الملاحظة والتجربة ، وكان من أخطر النتائج التى أسفرت عنها هذه الحملة ، نشأة فرع جديد أضيف إلى فروع المنطق ، هو منطق (أو فلسفة) العلوم أو المنطق التطبيقى ، وهو يتضمن مناهج البحث العلمى Methodology كما قلنا من قبل .

ويرجع الفضل فى هذا إلى « بطرس ريموس » Peter Ramus (المقتول عام ١٥٧٢) وكان أكبر المناهج التى نشأت بعد ذلك الاستنباط الصورى ، والاستقراء التجريبى كما عرفنا من قبل .

وقد أشرنا عند الحديث على غاية الفلسفة فى عصر النهضة إلى نزوع رواد الفكر الجديد فى هذا العصر إلى استهجان السلطة الدينية والعلمية مصدراً للحقائق ، وإقامة المجامع العلمية للدراسات التجريبية ، ونشأة علم وظائف الأعضاء وعلم الفلك ، وغير هذا من دلالات الانصراف بالتفكير الجديد عن الحياة الأخرى التى شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التى استغرقت اهتمام فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى دراسة الواقع بمناهج استقرائية ، والكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة .

إلا أن مفكرى هذا العصر كانوا — برغم دعوتهم إلى اصطناع الملاحظة والتجربة — لا يزالون يتابعون التفكير القياسى فى أبحاثهم العلمية ، بمعنى أنهم كانوا يقيمون القوانين العلمية على النظر العقلى ، ثم يوجبون بعد هذا استخدام الملاحظة الحسية للتثبت من صحة هذه القوانين ، فما اتفق معها كان صوابا وإلا كان خطأ ! من أجل هذا قيل إنهم يقفون فى منتصف الطريق بين أصحاب التفكير القياسى الصورى ، ودعاة المنهج التجريبى الاستقرائى ، ذلك الذى اكتمل فى أوربا إبان العصور الحديثة .

بل إن مؤرخى العلم يجاهرون بأن عصر النهضة الأوربية كان عصراً ذهبياً فى الفنون والآداب ، ولكنه كان من الناحية العلمية عصراً يفجع مؤرخ العلم ويخيب آماله ! ويصرح چورج سارتون[1] بأن النزعة الإنسانية عند رواد الفكر فى ذلك العصر ، كانت معادية للعلم وإن ادعى أصحابها أنهم

---

(١) The Civilization of the Renaissance فى فصل كتبه چورج سارتون عن العلم فى عصر النهضة .

علماء ! فمن ذلك أنهم استقبلوا بفتورٍ أعظمَ مكتشفات العصر : تقدم الطباعة والاكتشافات الجغرافية ! بل إن أكبر ممثلى الروح العلمية فى ذلك العصر — مع استثناء « ليوناردو دافينشى » + ١٥١٩[1] Leonardo da Vinci — لم يكن من رجال العلم ، وإنما كان مؤرخا سياسياً هو « ماكيافيللى » + ١٥٢٧ Machiavelli الذى كان إرهاصا « بجاليليو » + ١٦٤٢ ؛ وأعظم ما ساهم به عصر النهضة فى تقدم العلم — خارج الرياضيات — قام به أهل الحرف وليس رجال العلم ، فالمصورون الفلورنسيون وغيرهم من الفنانين مهدوا لنشأة فرع من الرياضيات ، وأسهموا فى إنشاء علم التشريح ؛ بل إن فجر هذا العلم قد جاء على يد « ڤيساليوس » + ١٥٦٤ ، كما ترتد نشأة الفلك إلى « كوپرنيكوس » + ١٥٤٣ ، لكن هؤلاء لم يفتحوا باب العلم على مصراعيه ، وإن كانوا قد ساعدوا على قيام العلم الحديث منذ مطلع العصور الحديثة ، وكان «باراسيلسوس» + ١٥٤١ مؤسس المدرسة الطبية الكيماوية . . ونشأت بعده مدرسة علم النبات على يد الألمان . . .

وإذن فقد زعزع رواد الفكر الجدد فى عصر النهضة سلطان العقيدة ، وقبلوا سلطان القدماء ، حطموا قيوداً ثقيلة ، ولكنهم أبدلوا بها فَوْضى روحية . . . ومن أجل هذا لم يكن العصر عصر علم بقدر ماكان عصر تحلل وانتقال ، وكان من أسوأ معالم هذه النهضة التى تبدو براقة لامعة فى ظاهرها ، أنها كانت تقاوم كل لون من ألوان الاستنارة العلمية !!

فى أوربا فى العصر الحديث :

تعزى نشأة مناهج البحث العلمى عند أكثر مؤرخيها من الغربيين ، إلى مطلع العصر الحديث — فى القرن السابع عشر — حيث تحددت أغراضها وبانت شرائطها ووضحت خطواتها ومراحلها ، وأكبر أعلامها فى نظرهم

---

(١) مات سارتون عام ١٩٥٦ وحصل عام ١٩١١ على الدكتوراه ببحث تقدم به إلى جامعة جنت البلچيكية عن ليوناردو دا ڤينشى .

« فرنسيس بيكون » و « چون ستورت مل » وقد تحدثنا فى الفصل السالف عن فضل ثانيهما ، وبقى علينا أن نقف عند أولهما عسى أن نتبين مدى فضله ، وأن نعقب بكلمة موجزة عن خافائه .

منهج الاستقراء عند بيكون :

قيل إنه واضع أسس المنهج التجريبى الحديث ، وبه استقل العلم الطبيعى عن الفلسفة ، فاتخذ الظواهر الحسية موضوعا لدراسته ، والاستقراء منهجا لعلاجها ، وترك للفلسفة البحث فى الوجود اللامادى بما هو كذلك ، تعالج دراسته بمناهج الاستنباط الصورى كما قلنا من قبل .

وقد وضع « بيكون » كتابه « الأورجانون الجديد » Novum Organum أى الأداة أو الآلة الجديدة ليرد به على « أرجانون » أرسطو ، فاستبدل بنموذج التفكير القياسى الصورى نموذجا جديدا قوامه الملاحظة والتجربة ، ويتألف هذا المنهج الاستقرائى الجديد من جانب سلبى نقدى ، وجانب إيجابى بنائى ، وغرض الجانب الأول تطهير العقل مما يحويه من أخطاء ، وينطوى عليه من عوائق تحول دون الكشف عن الحقيقة .

الجانب السلبى فى منهجه :

حصر بيكون عناصر الجانب السلبى فيما يلى من أوثان أو أوهام :

١ — أوهام الجنس(١) : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها الإنسان مسوقا بطبيعته البشرية ، من ذلك ميله إلى التسرع فى إصدار أحكام لا تبررها مقدمات ، ونزوعه الطبيعى إلى التسليم بأفكار لمجرد أنها تصادف فى نفسه هوى ، أو تشبع عنده نزوة ، أو تسد فى حياته حاجة . أو تحقق له مصلحة ، وكثيرا ما يتخير الإنسان شواهد تؤيد فكرة لأنه يميل إليها ، ويغض النظر عن شواهد أخرى تتنافى معها ، ويسوق بيكون إيضاحا

(١) Idols of the race (tribe).

لوجهة نظره قصة رجل كان يستخف بأثر النذور فى تحقيق مطالب الناس ، فأخذوه إلى معبد وأطلعوه على كثير من اللوحات علقها أصحابها على جدران المعبد اعترافا منهم بنجاتهم من الغرق ، استجابةً لما نذروا من نذور ، وقيل له : ألا تعترف بعد هذا بأن النذور كفيلة بتحقيق المطالب ؟ ولكنه قال فى حكمة وتهكم : ولكن أين يا ترى أجد لوحات الذين نذروا النذور التماسا للنجاة من الغرق ، ومع هذا ابتلع البحر جثثهم دون اكتراث لنذورهم . . ؟!

ومن ذلك أن طبيبا إنجليزيا لاحظ أواخر القرن الماضى أن الجذام يفشو فى بلدة بالنرويج يكاد يعيش أهلها على السمك ، فقال إن علة الإصابة هى أكل السمك ! ! وشايعه فى هذه النظرية الساذجة كثيرون . ونسى هذا الطبيب المتسرع وأتباعه أن الجذام كثيرا ما يصيب من لا يأكلون السمك إلا لماما ، وأنه كثيرا ما ينجو من الإصابة به سكان موانئ يسرفون فى أكل السمك حتى يكاد السمك أن يكون طعامهم الوحيد !

هذه النقيصة الكامنة فى طبيعة الجنس البشرى كثيرا ما تنتهى بالاعتقاد بالخرافات والتسليم بصحة الأوهام ، فإذا صدقت مرة أو مرات نبوءة عراف بادر الإنسان بتصديقه بعد ذلك ، متغافلا عن المرات التى يثبت فيها كذب هذا العراف ! وينعق البوم فيتفق أن تقع على أثر نعيقه كارثة ، فيبادر الإنسان الساذج بالاعتقاد بأن نعيق البوم ينذر بالكوارث ، دون أن يضع فى حسابه عشرات المرات التى يسمع فيها هذا النعيق ، دون أن يعقب ذلك سوء !

٢ — أوهام الكهف[1] : تعبر أوثان الجنس عن نقيصة فى طبيعة الجنس البشرى بوجه عام ، وتعبر أوثان الكهف عن الأخطاء التى يقع فيها الإنسان مسوقاً بشخصيته الفردية التى تتضافر على تكوينها تربيته وثقافته ومهنته ونحوها من عوامل لا يتحتم أن يشاركه فيها كل إنسان .

---

(١) Idols of the Cave.

من هنا اختلفت نظرة الناس إلى الحياة ، وتباينت وجوه الرأى عندهم ، وكثيرا ما تنتهى ميول الفرد الخاصة به إلى إيقاعه فى أخطاء جسيمة ، فيعمى عن الحقائق التى تتنافى مع أهوائه ونزواته ، ويفهم الأمور على غير وجهها لمجرد أن حقيقتها تتنافى مع رغباته ، فمن الناس المتفائل المقبل على الحياة ، والمتشائم النافر من الدنيا ومن فيها ، منهم السمح الكريم النفس ، والمتعصب الحاقد . . . ولا يمكن أن تبدو الأمور فى نظر الجميع على وجه واحد ، من هنا وجب الحذر من الانسياق مع الأهواء الذاتية والميول الشخصية اتّقاءً للخطأ وتفاديا للزلل .

٣ — أوهام السوق(١) : وهى تعبر عن الأخطاء التى تنشأ عن غموض اللغة أداة للتفاهم والتعبير عن الأفكار .

والمعروف أن نشأة الألفاظ فى أى مجتمع ترجع إلى حاجاته العملية ، وتصوراته العلمية ، ولكن سرعان ما تتحكم هذه الألفاظ فى تصور الناس للأشياء ، وكم أفاد السوفسطائية قديما من غموض الألفاظ ، واستغلوا اشتراكها فى هدم حقائق العلم ومبادئ الأخلاق ، بل فى تأييد موضوع ومعارضته معا ! وسبيل الخلاص من هذا أن تحدد معانى الألفاظ وتعرف مدلولاتها على وجه دقيق — كما أشار بهذا سقراط فى مناقشته للموقف السوفسطائى .

٤ — أوهام المسرح(٢) : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها الإنسان عن وعى ، بسبب تسليمه بآراء الفلاسفة والمفكرين الذين أثاروا إعجابه ، فالمذاهب الفلسفية التى تلقاها عن السلف تشبه المسرحيات التى تشير إلى عوالم من خلق مؤلفيها وليست من الواقع فى شىء ، وشر ما فى الأمر أن الإنسان متى اعتقد فى صحة رأى تلقاه عن غيره ، تعذر عليه بعد هذا أن يتخلى عنه عندما يثبت له بطلانه !

---

(١) Idols of the Market place.

(٢) Idols of the theatre.

ومن أظهر الأمثلة على هذا أن أرسطو كان يرى أننا إذا ألقينا بجسمين مختلفى الثقل من مكان مرتفع ، بلغ الأثقل الأرض قبل الأخف ، وآمن العالم بعده بهذا قضية مسلمة نحو عشرين قرنا من الزمان ! وتسلق أستاذ فى جامعة بيزا هو « جاليليو » برج الجامعة وأجرى أمام جمع من أساتذتها تجربة يثبت بها بطلان هذا الزعم ، وألقى بجسمين مختلفى الوزن — بعد أن فرّغ الهواء الذى يؤثر فى سرعة سقوطهما — فسقط الجسمان فى وقت واحد ! وأثبت بهذا أن اختلاف سرعة السقوط مردّه إلى مقاومة الهواء وليس إلى اختلاف ثقل الأجسام — على نحو ما أشرنا من قبل — ولكن شهود التجربة من العلماء أنكروا أمرها ، استناداً إلى أن أرسطو قد قال غير ذلك ! بل أنّبوا « جاليليو » لأنه فكر فى البحث فى موضوع سبق أن عالجه أرسطو وأبدى فيه رأيا !! واضطر جاليليو إلى ترك منصبه فى جامعته !

واخترع « جاليليو » المقراب (التلسكوب الذى يقرب البعيد) ورأى به كلفا على وجه الشمس ، وأراه لغيره من العلماء ، فقال بعضهم : إنى بحثت فى كتب أرسطو فلم أجد فيها ما يثبت وجود هذا الكلف ! لابد أن الكلف موجود على أعين الذين ينظرون من خلال هذا الذى يسمونه بالمقراب !! وأمثلة هذا كثيرة .

هذه هى الأوثان التى تؤدى بالناس فى حياتهم اليومية ، وبالباحثين فى دراساتهم العلمية ، إلى الوقوع فى الخطأ ، تحجب عنهم الحقائق وتجرهم إلى مهاوى الزلل ، ومن أجل هذا حذر « بيكون » من مغرياتها ، وأوجب تحرير العقل من سيطرتها ، عن طريق الاعتصام بالأناة والصبر ، وعدم التعجل فى إصدار حكم فى موضوع قبل أن تتوافر لنا مبرراته ، بهذا نتجنب مفاتن الضلال منذ البداية .

الجانب الإيجابي فى منهج بيكون :

تحدثنا عن الجانب السلبي فى منهجه بوجه عام ، ونضيف الآن كلمة فى جانب منهجه الإيجابى ، وخلاصته أن الباحث – متى جنّب نفسه مواطن الزلل على النحو الذى أسلفناه – كان عليه أن يشرع فى جمع أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التى يريد دراستها ، توطئةً لوصفها وكتابة تاريخ يقرر حالتها ، على ألا يقنع باختيار الأمثلة التى تؤيد القانون الذى يفسر الظاهرة ، لأن مثلا واحداً يتنافى مع القانون كفيل بنقضه ولو أيدته مئات الشواهد ، من هنا كانت الأمثلة السلبية أهم فى مجال البحث العلمى من الأمثلة الإيجابية المؤيدة .

ويعقب الباحث على هذا بترتيب الشواهد التى جمعها فى ثلاث قوائم :

أولاها قائمة حضور أو إثبات[1] ، وقائمة غيبة أو نفى[2] وقائمة مقارنة أو تفاوت فى الدرجة[3] ، تجمع القائمة الأولى جميع الشواهد التى تبدو فيها الظاهرة المراد بحثها ، وقد درس « بيكون » ظاهرة الحرارة ليعرف أسبابها ونتائجها ، فسجل فى قائمة الحضور سبعة وعشرين مصدراً من مصادرها ، كأشعة الشمس والصواعق ولهب النار والشهب والاحتكاك والأجسام الحية ونحوها ، وأحصى فى قائمة النفى جميع الأمثلة التى تقابل الشواهد السالفة وتنعدم فيها ظاهرة الحرارة ، فسجل أمام أمثلة الإثبات أمثلة مضادة فى قائمة الغياب ، فإذا كانت الشمس من مصادر الحرارة ، ففى القمر وغيره من الأجرام السماوية تنعدم الحرارة ، وبهذا يتيسر للباحث أن يستبعد هذه الأجرام لأن منها ما يشيع الحرارة ومنها ماتنعدم فيه هذه الظاهرة ، وإذا كان دم الحيوانات الحية من مصادر الحرارة فإن دم الأسماك والأجسام الميتة يوضع فى قائمة

---

(١) Of affirmatives.

(٢) Of negatives.

(٣) Of degrees.

الغيبة ، ويجرى على هذا الغرار فى سائر الشواهد ، وفى قائمة المقارنة أو تفاوت الدرجة يسجل الشواهد التى تظهر فيها الحرارة بدرجات تتفاوت قوة وضعفا ، وقد أحصى بيكون فى هذه القائمة إحدى وأربعين حالة ، وبهذا يستبعد الشواهد غير المتغيرة ، ويستخلص مما بقى علة الظاهرة ، وبهذا تبدو أهمية القوائم الثلاث فى حـــذف (استبعاد) ما يبدو غير ضرورى لوجود الظاهرة .

وهذا الإقتصاء (أو العزل أو النتيجة) عمل له خطره الملحوظ فى منهج البحث العلمى الذى يهدف إلى الكشف عن علة الظاهرة .

وهذه القوائم الثلاث تذكرنا بطرق التثبت من صحة الفروض عند « مِل » إذ أن بيكون — وإن كان قد أوصى بعدم الإكثار من الفروض منعا لبلبلة الفكر — إلا أن قائمة الحضور عنده تذكرنا بقاعدة التلازم فى الاتفاق عند مل ، كما تذكرنا قائمة الغيبة عنده بقاعدة التلازم فى التخلف . وتذكرنا قائمة المقارنة عنده بقاعدة التغير النسبى — على نحو ما أشرنا من قبل[1] —

وقد انتهى « بيكون » من هذه الدراسة التجريبية لظاهرة الحرارة إلى أن الحركة تلازم كل جسم حار ، وأنها تتمشى فى زيادتها ونقصها طرداً مع ازدياد الحرارة ونقصانها ، ومن ثم اعتبر الحركة علة حدوث الحرارة .

وقد أوصى « بيكون » الباحثين عن الحقيقة بأن يلتزموا التروى والأناة مع الحرص على تكرار التجربة وتنويعها دون الاكتفاء بملاحظة الظواهر التى تقع من تلقاء نفسها ، وحذّرهم من التسرع فى إصدار أحكام عامة بعد ملاحظة قلة من الظواهر لا تبرر هذه الأحكام ، فتفادى بهذا نقصا ملحوظا كان يصيب التفكير فى العصور السالفة ، وعلى هدى مشورة بيكون سار المنهج التجريبى الحديث .

---

(١) انظر ص ١٦٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

وقيمة هذا المنهج ليست مقصورة على الدراسات العلمية وحدها ، بل تتجاوزها إلى تصرفاتنا اليومية ، إذ أنه يزوّد الإنسان المستنير بطريقة يفضى اتّباعها إلى حل ما يعترضه فى حياته الدنيا من مشاكل ، فيعرف الظروف التى أدت إلى وجودها ، والنتائج التى ينتظر أن تفضى إليها ، ومن ثم يستطيع أن يتفادى شرها ، وأن يتحرر من بلاياها .

هكذا أراد بيكون — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث — الالتجاء إلى الطبيعة وملاحظة ظواهرها ، وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسى القديم الذى اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى ، ولكن فضل بيكون على أقرانه أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم فى تفصيل مراحل المنهج الجديد ، لقد سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، وإذا المنهج الذى كان صدى بيئته يطبع أوربا بطابعه ، ويتجلى فى سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبى ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين (عام ١٦٥٧) والجمعية الملكية (لتقدم العلوم فى لندن ١٦٤٥) وتلتها أكاديمية العلوم فى فرنسا (عام ١٦٦٦ ، ث
قنشى فى روما وأكاديمية دل شمنتو (١٦٥١)
فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات
ت مراصد باريس وجرينتش (عام ١٦٧٧)

مهم
الحية من

جه كشف القوانين ، وإنما جعل منهجه
ت ، إن غايته أن يكشف عن « صور

(١) irmatives.
(٢) Of negatives.
(٣) Of degrees.

J (Part II, فى الفصل الثالث) ص ١٥٠ —
س باكون ، مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ ، ص
٢ وما بعدها .

الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ولهذا قيل إن منهجه لا يخلو من طابع ميتافيزيقى ! إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التى أغرت الكثيرين من الباحثين بمهاجمته والحط من شأنه ، فأنكر « ماكولى » + ١٨٥٩ Macaulay جدة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة ، لأنه طريقة الناس فى كل زمان ومكان ! وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منح العقل أداة جديدة للبحث ، إذ استخدم الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبى قبل أن يظهر بيكون وينشئ منهجه ، بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن بيكون لم يكن عالماً ولم ينتفع بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبى وسره ، ودليله على هذا أن بيكون قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات ، وهى ألزم ما تكون للمنهج التجريبى . وزعمت سوزان ستبنج + ١٩٤٣ L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضى فى البحث العلمى ... إلى آخر الحملات التى شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض فى منهج البحث العلمى كانت مثاراً للجدل بين المفكرين ، استهان بالفرض — مع بيكون « أوجيست كونت » بل استهجن استخدام الفروض فى البحث العلمى آخرون[1] كما تحمس لاستخدامها غيرهم (من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويول + ١٨٦٦ Whewell) وابرنست ماخ + ١٩١٦ Mach ومن إليهم .

على أن بيكون لم يغفل استخدام الفرض فى مناهج البحث ، وإن حدد مجاله وشرائطه ، وحذر من الإسراف فى افتراضه والاسترسال مع الخيال الذى

---

(١) اعتمد أعداء الفروض على نص مضلل قال فيه نيوتن : « إنى لا أفترض فروضاً » واتخذوه إماماً لهم ، مع أنه كان يرد على الديكارتيين الذين اعتبروا نظريته فى الجاذبية فرضاً كفروض مفكرى العصور الوسطى ، وقد كان نيوتن لا يحارب إلا الفروض التى تستند إلى الخيال ولا تعتمد على الملاحظة الحسية .

وقيمة هذا المنهج ليست مقصورة على الدراسات العلمية وحدها ، بل تتجاوزها إلى تصرفاتنا اليومية ، إذ أنه يزوّد الإنسان المستنير بطريقة يفضى اتّباعها إلى حل ما يعترضه فى حياته الدنيا من مشاكل ، فيعرف الظروف التى أدت إلى وجودها ، والنتائج التى ينتظر أن تفضى إليها ، ومن ثم يستطيع أن يتفادى شرها ، وأن يتحرر من بلاياها .

هكذا أراد بيكون — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث — الالتجاء إلى الطبيعة وملاحظة ظواهرها ، وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسى القديم الذى اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى ، ولكن فضل بيكون على أقرانه أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم فى تفصيل مراحل المنهج الجديد ، لقد سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، وإذا المنهج الذى كان صدى بيئته يطبع أوربا بطابعه ، ويتجلى فى سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبى ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين (عام ١٦٥٧) والجمعية الملكية (لتقدم العلوم فى لندن ١٦٤٥) وتلتها أكاديمية العلوم فى فرنسا (عام ١٦٦٦) ثم أكاديمية دى ڤنشى فى روما وأكاديمية دل شمنتو (١٦٥١) Academia del Cemento فى فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات فى أوربا كلها ، وعلى نمطها نشأت مراصد باريس وجرينتش (عام ١٦٧٧) كما ذكرنا فى كتاب سابق[1] .

ولكن بيكون لم يستهدف بمنهجه كشف القوانين ، وإنما جعل منهجه التجريبى طريقة لبيان صور الكيفيات ، إن غايته أن يكشف عن « صور

---

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon (Part II, فى الفصل الثالث) ص ١٥٠ — ١٨٩ ، والأستاذ عباس محمود العقاد ، فرنسيس باكون ، مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ ، وكتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢١٢ وما بعدها .

الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ولهذا قيل إن منهجه لا يخلو من طابع ميتافيزيقى ! إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التى أغرت الكثيرين من الباحثين بمهاجمته والحط من شأنه ، فأنكر « ماكولى » + ١٨٥٩ Macaulay جدة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة ، لأنه طريقة الناس فى كل زمان ومكان ! وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منح العقل أداة جديدة للبحث ، إذ استخدم الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبى قبل أن يظهر بيكون وينشئ منهجه ، بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن بيكون لم يكن عالماً ولم ينتفع بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبى وسره ، ودليله على هذا أن بيكون قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات ، وهى ألزم ما تكون للمنهج التجريبى . وزعمت سوزان ستبنج + ١٩٤٣ L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضى فى البحث العلمى ... إلى آخر الحملات التى شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض فى منهج البحث العلمى كانت مثاراً للجدل بين المفكرين ، استهان بالفرض — مع بيكون « أوجيست كونت » بل استهجن استخدام الفروض فى البحث العلمى آخرون[1] كما تحمس لاستخدامها غيرهم (من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويول + ١٨٦٦ Whewell) وابرنست ماخ + ١٩١٦ Mach ومن إليهم .

على أن بيكون لم يغفل استخدام الفرض فى مناهج البحث ، وإن حدد مجاله وشرائطه ، وحذر من الإسراف فى افتراضه والاسترسال مع الخيال الذى

---

(١) اعتمد أعداء الفروض على نص مضلل قال فيه نيوتن : « إنى لا أفترض فروضاً » واتخذوه إماماً لهم ، مع أنه كان يرد على الديكارتيين الذين اعتبروا نظريته فى الجاذبية فرضاً كفروض مفكرى العصور الوسطى ، وقد كان نيوتن لا يحارب إلا الفروض التى تستند إلى الخيال ولا تعتمد على الملاحظة الحسية .

يقتضيه ، مخافة أن تضيع الحقائق فى غمرة هذا الخيال ، وقد كان — مع كل ما قيل فيه — أول من وضع أساس المنهج التجريبى الحديث فى أوربا ، ولا يضيره ما انطوى عليه منهجه من وجوه النقص ، فذلك شأن كل تقدم علمى ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التعديلات التى أكملت نقص المنهج عند « بيكون » كلود برنار Claud Bernard فى فرنسا وچون ستورت مل J. S. Mill فى إنجلترا ، رفض أولهما أن تستقى الحقيقة من الأدلة النقلية ، ونبه إلى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستعانة بالنظر العقلى ، بل أعلى من شأن الفرض العلمى حتى هاجم موقف بيكون منه ، وأما « مِل » فقد وضع القواعد التى يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه — كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند چون ستورت مل[1] .

هذا هو المنهج العلمى الذى زاد الإنسان سيطرةً على الطبيعة وتسخيراً لمواردها ، ويَسّر له الحياة وزادها راحةً ورخاء ، وكان بهذا قوام حضارتنا المادية الراهنة .

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن فضل أرسطو قديماً وبيكون حديثاً فى تاريخ منهج البحث العلمى ، ولنعقب على هذا بكلمة عن مكان التراث العربى من مناهج البحث العلمى .

---

(١) بالإضافة إلى ما ذكرنا فى هوامش صفحات هذا الفصل وما سنذكره فى نهايته انظر :

Churchman, C. West, Elements of Logic & Formal Science

B. Russell, Principles of Mathematics

A.D. Ritchie, Scientific Method

H. Poincarè, La Science et I Hypothès

A. Lalande, Les Theories de i'Induction et de i'Expèrmentation.

ومن خير ما كتب فى العربية حديثاً :

د . زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى جزءان .

و د . عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى .

و د . محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث .

البحث التجريبي العلمي في التراث العربي :

قُدر للمنطق الأرسطاليسي أن يسود التفكير الغربي والشرقي على نحو ما أشرنا من قبل ، ومع هذا استهدف لحملاتٍ شنّها عليه جمهرة فقهاء الإسلام ومتكلموه ، « لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد » فيما يقول ابن خلدون ، فرفض هؤلاء الترحيب بمذاهب الفلسفة اليونانية حين ترجمت إلى العربية ، وكان المنطق القياسي أداة هذه الفلسفة التي توَهّم بعضهم أنها مخالفة للعقيدة ، فحاول هؤلاء أن يستعيضوا عن هذا المنطق بمنطق يلائم عقيدتهم ، ولعل هذا أن يكون قد ساعد على الاتجاه في غير البحث الديني إلى منطق الاستقراء[1] ، من هنا كان لمفكري الإسلام في العصور الوسطى — إلى جانب عنايتهم الملحوظة بالبحث الفلسفي والديني — اهتمام بالعلوم التي تصطنع مناهج لاستقراء ، فاستخدموا في دراستها الملاحظة وزاولوا التجربة واستعانوا بالآلات التي مكنتهم من صنعها روح العصر الذي عاشوا فيه ، وعنهم أخذت أوربا الحديثة هذا النزوع العلمي الذي كان قوام المدنية الحديثة ، وقد أشرنا من قبل إلى العلوم التي نضجت واستقلت عن الفلسفة على يد العرب ، وحسبنا الآن أن نقول في علم الطب إن الإسلام قد قضى على الكهانة وحارب الشعوذة وقاوم استخدام السحر في معالجة الأمراض ، فانصرف أطباء الإسلام عن طب الخرافة إلى طب عملي يقوم على الملاحظة والتجربة ، ويستعين بالآلات في طب الجراحة ، وكان هذا في وقت حرمت فيه الكنيسة في أوربا صناعة الطب الذي يعالج الأمراض ، استنادا إلى أن المرض عقوبة من الله ! ! بل إن المتدينين في مطلع القرن العشرين قد ثاروا على « متشنيكوف » E. Mitchnikoff + ١٩١٦ في فرنسا ، لأنه تمكن من علاج الزهري

---

(١) قارن د . علي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام .

بمرهم كلورور الزئبق ! وكان من أعلام الطب التجريبى فى الإسلام « ابن سينا » بكتابه المعروف فى « القانون » وأبو بكر الرازى بكتابه الضخم « الحاوى » الذى أتمه تلامذته بعده وغير هذين مما ترجمه الأوربيون وعولوا عليه فى دراسة الطب عدة قرون من الزمان .

ومثل هذا يقال فى علوم أخرى اصطنع فيها أهلها من رواد الفكر العربى مناهج الاستقراء كالفلك (عند أبى معشر البلخى المتوفى سنة ٩٩٥ م) وابن يونس المصرى[١] فى مرصده بجبل المقطم[٢] ، وعلم الطبيعة عند الحسن ابن الهيثم[٣] الذى كان أكبر علماء الطبيعة فى الإسلام ، ومن أعلامهم فى تاريخ هذا العلم فى الدنيا ، والكيمياء عند جابر بن حيان (المتوفى سنة ٨٣١ م) وغير هؤلاء ممن لا تزال أسماؤهم من ألمع الأسماء فى تاريخ العلوم التجريبية . وفيما ذكرناه عن « رواد الفكر العلمى من العرب »[٤] ما يكفى : وحسبنا أن نشير إلى منهج الاستقراء عند الحسن بن الهيثم[٥] وسلفه جابر بن حيان :

منهج الاستقراء عند جابر وابن الهيثم :

قلنا إن علم الطبيعة بمعناه الحديث يتميز بمنهجه التجريبى الذى يصطنعه فى دراسة ظواهره ، لوضع قوانين عامة تفسر الظواهر التى يتناولها بالدراسة ، فإذا توصل علماؤه إلى هذه القوانين العامة تيسر لهم تطبيقها على جزئيات

---

(١) مات عام ١٠٠٨ م — وقد انقطع بمرصد فلكى أيام الحاكم ونشرت أرصاده فى جداول عرفت فى تاريخ علم الفلك بالرصد الحاكمى ، وقد عولت عليها أوربا حتى عصر النهضة .

(٢) ومثل هذا المرصد فى تاريخ الإسلام فى العصور الوسطى كثير ، منها مرصد المأمون (منذ عام ٨٢٩ م) ومرصد مراغه الذى عمل فيه نصير الدين الطوسى قرب بغداد . . . أما أوربا فقد أنشأ فردريك الثانى أول مرصد فيها ليعمل فيه تيخوبراه **Tycho - Brahe** (١٥٤٦ — ١٦٠١) .

(٣) يسميه الفرنجة **Alhazen** وقد مات بالقاهرة عام ٤٣٠ هـ — ١٠٣٩ م .

(٤) انظر ص ١٣٨ وما بعدها فى هذا الكتاب .

(٥) انظر د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشوفه .

أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو المنهج الذى وضع أصوله فى تاريخ الفكر العربى ابن الهيثم ، واستخدمه بالفعل فى دراساته التجريبية ، إذ كان ابن الهيثم مع شيوع منهج القياس فى عصره يستخدم الاستقراء ويوصى به فى كل بحث تجريبى ، وقد عرض منهجه مقدمة كتابه « المناظر » فأوصى بأن يبدأ الباحث باستقراء الجزئيات ، أى ملاحظة الظواهر الحسية الجزئية ، ولا يقنع باستخدام الملاحظة فى تصفحها وتحديد خصائصها وصفاتها ، ولكن كان يستخدم التجربة Experiment وقد سماها « بالاعتبار » ومعنى هذا أن دراسة هذه الظواهر الجزئية قد تكفى فيها الملاحظة التى تسجلها وهى تبدو من تلقاء نفسها ، وقد تتطلب دراستها تهيئة ظروف تدرس فيها ، ويقتضى هذا تغييرا وتعديلا وتحويرا فى أحوالها . وعن طريق هذه الملاحظات والتجارب تيسر لابن الهيثم استخلاص الحقائق ووضع القوانين العامة ، بل لم يقنع باستخدام الملاحظة المقصورة ، بل استعان بالآلات والأجهزة على غرار ما يفعل الآن المحدثون والمعاصرون من العلماء الطبيعيين .

لم يكتف ابن الهيثم بهذا الاستقراء — كما اكتفى بيكون — بل عقّب عليه بالقول بأن الأحكام العامة (القوانين) التى نتوصل إليها عن طريق هذا الاستقراء ، يمكن تطبيقها على جزئيات أخرى عن طربق القياس ، وهذا هو ما يفعله اليوم العلماء الطبيعيون .

ويزيد من تقديرنا لهذا العالم أن نذكر أنه لم يقنع بوضع خصائص المنهج العلمى على النحو السالف الذكر ، وإنما باشر تطبيقها فى دراساته ، ونفذ بالفعل كل ما أوصى به غيرَه من الباحثين ، وقد نقلت آثاره — وآثار أقرانه من مفكرى العرب — إلى اللغة اللاتينية أواخر العصر المدرسى ، وكان لها أثرها الملحوظ فى التفكير العلمى عند المحدثين من الغربيين .

هذا ما يدين به منهج البحث العلمى فى علم الطبيعة عند الحسن بن الهيثم ، وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى ديْن هذا المنهج فى علم الكيمياء عند سلفه جابر بن حيان(١). ويكفى الآن أن نقول إنه فصّل فى بيان خطوات منهجه ، ومصادر حقائقه الكونية ، فإذا هى ملاحظةٌ للظواهر ، وإجراء تجارب عليها — وكان يسمى التجربة بالتدريب — وافتراض فروض لتفسيرها ، تنشأ عنها نتائج يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، وإذا كان « بيكون » قد وقف عند الملاحظة والتجربة ، وتردد فى استعمال الفروض ، ثم أغفل القياس بل خَصّه بهجومه ، فقد تجاوز « جابر » مرحلة الملاحظات والتجارب إلى استخدام الفروض ، بل جمع — قبل بيكون بأكثر من ثمانية قرون من الزمان — بين الملاحظة والقياس الصورى(٢) .

وفى خاتمة هذه الإشارة الموجزة نقول إن مشكلة العِلّية التى تعتبر أساس الاستقراء عند المحدثين من مناطقة الغرب ، قد تناولها رواد الفكر

---

(١) مات جابر عام ٨١٣ م أى قبل أن يموت ابن الهيثم بمائتين وستة عشر عاماً كما لاحظنا من قبل .

(٢) وعرف مفكرو العرب — إلى جانب المنهج التجريبى فى استقاء الحقائق الكونية — أن العلوم الدينية تستقى حقائقها من الكتاب والسنة ، وتقوم مناهجها على تحرّى صدق الرواية وصحة السند ؛ وأن العلوم الفلسفية تستقى حقائقها من العقل ويختبر صدقها بمنطقه وبرهانه ، وأن علم الكلام يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت فى الكتاب ، ثم يأخذ فى التدليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبه التى تحوم حولها بالمنطق ؛ أما التصوف فمنهجه الكشف — أو الذوق أو الحدس أو العيان الذى يقابل البرهان العقلى — ويتهيأ للصوفى بعد تصفية نفسه من أدران جسمه ، بالمجاهدة والتهجد والتعبد والصيام وذكر الله ونحو هذا مما يعانيه الصوفى بمجاهداته ورياضاته ، وشتان بين العلم الذى يحصله العلماء والحكماء بالتعلم والاستدلال ، وبين العلم الذى يهجم على قلب النبى أو الولىّ دون نظر أو تعلم ، فإن الطريقة التى تنكشف بها الحجب عن أعين القلوب ، ليتجلى ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، هى التعبد وليست التأمل ، وأقصى الرتب رتبة النبى الذى تنكشف له كل الحقائق ، وأكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهى فى أسرع وقت ، فيما يقول الغزالى (فى الإحياء ج ٣ ص ١٦) .

العلمي من العرب بدراسة عميقة جادة ، سبقوا بها مناطقة الغرب فى معرفة شرائطها وقوانينها ، وفى إشاراتنا القصيرة فى حديثنا عن طرق التثبت من صحة الفروض العلمية[1] ، ما قد يكفى دليلا على مدى توفيقهم فى دراسة مشكلة العلية ؛ وحسبنا الآن هذا فإن فى عزمنا أن نفرد للعلم وفلسفته فى تراث الغرب كتابا مستقلا .

بقى علينا أن نقف قليلا للموازنة بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، عسى أن يزيدنا هذا فهما للفروق التى تفصل بين العلم والفلسفة — برغم ما بينهما من وجوه الاتفاق :

(١) ص ١٦٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

فى خصائص التفكير العلمى والفلسفى

تمهيد – مميزات المعرفة العامية – خصائص التفكير العلمى : (١) بدء البحث بشكل منهجى – (٢) استقاء الحقائق من التجربة وحدها – (٣) التسليم بمبادئ فى مقدمتها مبدأ الحتمية – (٤) النزوع إلى التكميم – (٥) التزام الموضوعية – (٦) استخدام خيال العالم – (٧) توخى النزاهة – (٨) الحاجة إلى الثقافة الواسعة – حقيقة ننبه إليها .

تمهيد :

تحدثنا عن الفلسفة نشأةً وتعريفاً وموضوعاً ومنهجاً ، واستيفاءً للحديث عن مجالها ، نعقّب بكلمة نحدد فيها خصائصها ، مقارنة بخصائص المعرفة العلمية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير فى ثنايا ذلك إلى بعض الخصائص التى تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلسفة فى وسط ثقافى واسع النطاق ، وسنبدأ بعرض الخصائص التى تميز التفكير العلمى لأنها أكثر ثباتا واستقرارا ، وأدنى إلى اتفاق الرأى بين المفكرين ، وواضح أن العلم المقصود فى حديثنا هنا هو العلم الطبيعى الحديث الذى استقل عن الفلسفة التقليدية موضوعاً ومنهجا – وقد سبق لنا تعريفه[1] – ويقتضينا الإيضاح أن نمهد بكلمة عن أهم خصائص المعرفة العامية (غير العلمية) ، توطئة للحديث عن المعرفة العلمية والفلسفية :

مميزات المعرفة العامية :

تبدو المعرفة العامية فى صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم الفردية ، واستعانوا بها على ما يصادفهم فى حياتهم العملية من أمور .

فالمعرفة العامية تبدو فى صورَ أظهرها : أن الأشياء تبدو للعامى خليطا من جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة

---

(١) انظر ص ١٣٤ – ٣٨ من هذا الكتاب .

خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة غيبية ، ثم إن هذه المعرفة العامية تقف عند الجزئيات (المحسوسات) ولا ترتفع إلى التعميم ، لأن تفككها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامية فى صورة صفات وكيفيات يخلعها الناس على الأشياء والموجودات بغير ضابط ، ومن ثم تفتقد الدقة التى ينشدها العلم وتلتمسها الفلسفة ، وفى هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية بمعنى أن الحوادث تتتابع من غير علة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ، وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يتوهم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللا غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد فى نظر العامة إلى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل إلى التحقق منها عن طريق الملاحظة الحسية .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة فى صورة آراء خاطفة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم اتصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، إمكانية وليست ضرورية ، وعكس هذا تماماً تكون الحال فى المعرفة العلمية ، ولبيان هذا نقف عند :

أهم خصائص التفكير العلمى :

وردت خصائص التفكير العلمى متناثرة — صراحة أو تلميحاً — فيما سلف من حديث ، وإيضاحاً لها نجملها الآن فيما يلى :

إن العلم وليد الدهشة — فيما قال أفلاطون من قبل ، ولكن هذه الدهشة يجب — لكى تمهد للعلم — أن تقترن بحب الاطلاع الذى ينطوى على الرغبة فى التماس المعرفة لذاتها ؛ وعندئذ ينزع الباحث الطُّلعة إلى جمع أكبر عدد

من الظواهر التي يتطلع إلى دراستها ، ويتوخى أن يجرى عليها ملاحظاته في دقة وأمانة وصبر ونزاهة ، واقتصار على الواقع دون تجاوزه ، واعتصام بالشجاعة الأدبية في احتمال المتاعب ، ومواجهة الأخطار التي يحتمل أن يتعرض لها الباحث .

ومن أهم خصائص التفكير العلمي — التي تختفى معها نقائص المعرفة العامية التي أسلفنا ذكرها :

١ — بدء البحث بشك منهجي إرادى Methodical doubt ، ويراد بهذا الشك تطهير العقل من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذى يخضع للدراسة ، هذا الشك عنصر من عناصر اليقين ، يمكّن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة ، ويحرره من ضغط الأفكار الخاطئة التي تستبد بتفكيره ، وتعوق انطلاق عقله ، وقد رأينا كيف حرص « بيكون » في الجانب السلبي من منهجه على تحقيق هذا الشرط — بصورة ما[1] — في بداية كل بحث ، بل لقد قيل إن من الأفضل للعالم — وللفيلسوف كما سنعرف بعد — أن يشرع في بحثه وهو يجهل موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف عن حقائقه من غير أن يكون متأثراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع معارف الباحث تساعده على كشف المجهول من الحقائق — إلا أن هذا الجهل أفضل من أن يشرع الباحث في بحثه ، وفي ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتغريه ببذل الجهد لتأييدها ، وإغفال ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط قواعد المنهج العلمي . هذا هو الشك المنهجي الذى يمهد لكل بحث علمي — أو فلسفي — وهو غير الشك الحقيقي الهدام real or absolute doubt الذى يبدأ صاحبه شاكاً — على غير إرادة منه — وينتهي شاكاً برغم إرادته ! وسنعود للحديث عنهما في الفصل الأول من الباب الثالث .

---

(١) سنعرف في الفصل الأول من الباب الثالث أن الشك المنهجي من وضع ديكارت ، وإن عرفت نواته منذ أيام أرسطو .

٢ — استقاء الحقائق من التجربة وحدها : فالعلم يبحث فى ظواهر جزئية تخضع لحواسنا ، وبمنهجه الاستقرائى ترتبط هذه الوقائع بعلاقات علية ثابتة ، والتثبت من نتائج هذه المعرفة العلمية إنما يكون بالرجوع إلى الواقع ، أى باستفتاء التجربة الحسية وحدها ، وإذا جاز للفيلسوف أن يجعل العقل مصدر المعرفة ومعيارها ، وجاز للصوفى أن يجعل الحدس أو العيان أصل معرفته ومقياسها ، فإن العالم لا يستمد حقائقه ، ولا يمتحن صوابها ، إلا بالتجربة الحسية وحدها .

ولكن منهج التفكير العلمى لا يرفض التواتر Tradition فى كل الحالات مصدراً للمعرفة العلمية ، فإن تقدم العلم يقتضى الأخذ بالدليل النقلى Testimony . متمماً لملاحظات العالم وتجاربه ، أى أن شهادة الغير يمكن أن تكون مصدراً من مصادر المعرفة العلمية ، فالمجلات العلمية تجوب أقطار الأرض حاملة نتائج الأبحاث العلمية ، من مكان إلى مكان ، وقد لا يتسنى للقارئ أن يختبر صدقها بالملاحظة والتجربة ، ومن هنا كان أخذ العلماء بالدليل النقلى — فيما فاتهم معرفته — من أسباب التقدم العلمى ، وتقديراً لهذا التعاون أخذ الأمريكيون خاصة يجندون فى كل بحث طائفة من العلماء سموهم على طريقة لاعبى الكرة « فريق » Team .

وهذا إلى جانب أن منهج البحث العلمى يبيح للعالم أن يستعين فى بحثه بحقائق يأخذها عن غيره متى كانت لا تدخل فى اختصاصه ، ولا يتعين عليه أن يتثبت بنفسه من صوابها ، متى تَحَرّى أن يأخذها عن أهلها من صفوة العلماء الموثوق بهم ، فالطبيب يأخذ عن الكيميائى حقائق كيميائية متى وثق فى علم قائلها . . . ومثل هذا يقال فى غير الطب من علوم .

ولكن منهج البحث العلمى يحذر الباحث من الأخذ بحقيقة يتلقاها عن غيره ، إلا إذا قام بتمحيصها بنفسه ما أمكنه ذلك ، أو وثق بصاحبها وكانت الحقيقة لا تدخل فى اختصاصه — إن شهادة الغير كثيراً ما يفسدها

افتقارهم إلى دقة الملاحظة وسداد التفكير ، أو التسرع فى إصدار أحكام لا تبررها مقدمات ، أو تَحَيّزهم إلى رأى دون رأى . . . أو غير ذلك مما يشوّه الحقائق .

٣ — التسليم مقدماً بمبادئ ، فى مقدمتها مبدأ الحتمية أو الجبرية Determinism : فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب ، وهذه الاستحالة هى ما يسمى بالضرورة ، فإذا ثار بركان وألقى بحِمَمه ، دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها ، وهى أسباب طبيعية لا ترجع إلى قُوى خفية أو غيبيات يتعذر التثبت منها بالخبرة الحسية . ومتى توفرت علل ظاهرة ، تيسر التنبؤ بوقوعها مقدماً ، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه ، وهو وليد إطّراد العلاقات بين الظواهر ، وهو يشهد بأن وقوع الحوادث فى نظر العلم ضرورى وليس ممكناً أو محتملا .

ويترتب على هذه الحتمية استبعاد القول بالقضاء والقدر Fataiism — وهو القول بأن الأشياء تُسيّرها قُوى خفية عليا ، لأن فى هذا القول جبرية لا يمكن التخلص منها ، بينما يتيسر فى الحتمية تجنب وقوع الظاهرة المحتومة ، بالقضاء على أسبابها ، كأن يتفادى الإنسان الإصابة بمرض مُعد بالابتعاد عن أسبابه ، وتستبعد الحتمية المصادفة والاتفاق ، لأن الظواهر ضرورية بمعنى أن وقوعها ليس ممكناً محتملا — كما يتصور عامة الناس — وما أصدق « سبينوزا » حين قال إن القول بالمصادفة اعتراف بنقص المعرفة .

٤ — النزوع إلى التكميم Quantification أى تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية ، فإذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه إلى طول الموجات وقصرها ، وإذا درس الصوت ردّه إلى سعة الذبذبة ، وإذا بحث فى الحرارة حوّلها إلى موجات حرارية ، أو نظر فى اللون أحاله إلى موجات

ضوئية يحدثها . . . وهلم جرا ؛ وبهذا يتيسر للباحث أن يعبر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية ، من أجل هذا كلف العلم بالقياس والوزن ، واخترعت تيسيراً لأبحاثه آلات وأجهزة تساعد على تحقيق هذا الغرض .

٥ — التزام الموضوعية Objectivity ويراد بها إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هى فى الواقع ، وليس كما يشتهى الباحث ويتمنى ، وفى هذا يختلف العلم عن الفن فى كل صوره ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، فالفنان ينظر إلى الشىء الذى يصوره — إن كان مصوراً — أو ينظمه — إن كان شاعراً — من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته وأخيلته ، أما العالم فإن منهجه العلمى يقتضيه أن ينظر إلى موضوع بحثه كما هو فى الواقع ، إن الفنون ابتداع ذهنى تلقائى ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقرير حالتها كما هى فى الواقع ، والشخصية الفردية فى الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان ، ومن هنا قيل فى التفرقة بين شخصية الفنان ولا شخصية العالم : الفن أنا والعلم نحن ! فيما يقول « كلود برنار » ، فإذا عرض لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهوْا فى آخر المطاف إلى نتائج واحدة ، وإن اختلف بعضهم مع بعض حسموا الخلاف بالالتجاء إلى الواقع ، ومحك الصواب عندهم هو « التجربة » التى يمكن تكرار إجرائها — للتثبت من صحة النتائج — بطريقة موضوعية خالصة ، أما فى حالة الفن فإن المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء فى صور شتى أو قصائد متباينة ، وبمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، يمكن أن تكون عبقرية كل من أصحابها !

٦ — استخدام خيال العالم : حقيقة إن دقة الملاحظة العلمية تتسم بالصرامة ، وأن العالم يتصف بروح نقدية عقلية ، ولكن هذا لا ينفى حاجة العالم إلى الخيال ، لأن العلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر التى يدرسها ،

وهذه تتطلب خيالا واسع المدى ، وإن كان يختلف عن خيال الفنان كثيراً ، لأن خيال العالم وسيلة إلى كشف الحقيقة دون تجاوز الواقع ، بمعنى أن نتائجه تندمج فى الواقع إلى حد أن العالم لا يتردد فى التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت عنده بطلانها ! أما خيال الفنان فإنه يتخذ الحقيقة أداة للكشف عن الجمال ، فيستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه ، ومن هنا قيل إن خيال « هوميروس » لا يعدله عند القدماء إلا خيال العالم الرياضى « أرشميدس » !

٧ — توَخّى النزاهة Disinterestedness : ويراد بها تنحية الذات Self - elimination أى اطّراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد الاعتبارات الشخصية وغير هذا مما يُبعد الباحث عن هدفه فى كشف الحقيقة ، فالعالم لا يخضع بحثه لمصلحة ذاتية أو شهرة فردية أو عقيدة دينية أو فكرة قومية إلى الحد الذى تنتفى فيه أمانته فى تَقَصّى الحقيقة ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فالنزاهة تقتضى إنكار الذات Self - danial or abnigation والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية ، فيظل العالم فقيراً فى الوقت الذى يثرى فيه أصحاب المصانع التى تطبق نظرياته ، لأنه اختار التأمل ، وبالتالى اختار الفقر ! فيما يقولون ، برغم ما ترصده الحكومات والهيئات فى العالم المتمدين على البحث العلمى من ميزانيات ، بل قلما ينال العالم مجداً أو شهرة إلا بعد مماته !

ومن دلالات هذه النزاهة أن يتوخى العالم الحق إلى الحد الذى يجعله ينقد نفسه ويدعو غيره لإثبات أنه مخطئ ! كما فعل « پاستير » Pasteur حين شجع بوشيه Bouchet على أن يثبت صواب نظرية التولد التلقائى التى كان پاستير يعتقد أنها خاطئة ! ومعنى هذا أن العالم يتقمص روح القاضى النزيه ، فيتجرد عن ميوله ومصالحه ، وينتظر فى صبر حتى يعرف كل ظروف

القضية التي يتصدى للحكم فيها ، ويفحص كل الأدلة المؤيدة والمعارضة في غير تحيز ولا تعجل ، وكل هذا يقتضي طاقة أخلاقية وذكاء ذهنياً ونزوعاً نقديا لا يسهل توافره ، ولا سيما في العلوم التي تتخذ الحقائق البشرية موضوعاً لها — والعالم الذي تعوزه النزاهة ، يكون موضع استخفاف واحتقار في دوائر العلماء ، قيل إن العالم الألماني هيكل E. Heackel ١٩١٩ + قد زَوّر مرة في صورة لجنين حيوان ، حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الإنسان ، فيثبت بهذا نظريته في التطور ، أملا في أن يَذيع بعد هذا اسمه ! فلما كشف العلماء تزويره ، واحتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوى ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لحضور احتفالها ، ولكنها حرصت على أن تُغفل دعوة مواطنها « هيكل » !

٨ — الحاجة إلى الثقافة الواسعة : بمعنى أن يقف العالم على كل ما يعينه على فهم موضوعات علمه ، فالطبيب لا يكفيه أن يُلِمّ بعلم الأحياء ، وإنما يتعين عليه أن يزاول علمى الكيمياء والطبيعة معا ، ويتعمق دراسة علم النفس ، ومن أجل هذا عمدت كليات الطب إلى تدريس علوم مختلفة مساعدة للطب في سنة إعدادية ! وبسبب هذا أيضا ظهرت أكثر مكتشفات العلم على أيدى شيوخ طاعنين في السن ، مثل « داروين » Ch. Darwin و « لامارك » Lamarck ومن إليهما ، بل إن « كلود برنار » يوصى من يُعِدّ نفسه لأن يكون عالما ، بأن يتزود بثقافة واسعة في الفلسفة والفن معا ! فيعلن أنه برغم نفوره من الفلسفة يرى أنها تضفى على التفكير العلمى حركة تبعث فيه الحياة وتسمو به ! ويصرح بأن الفنان يستمد من العلم أسسا أرسخ ، وأن العالم يستلهم من الفن حدسا أصدق !

حقيقة ننبه إليها

بقيت حقيقة ضخمة ، يتعين علينا أن نقف عندها لننبه إلى خطرها ، إذ رُب قائل يقول بعد الذى أسلفناه في خصائص التفكير العلمى : أليس

التفكير الرياضى تفكيرا علميا ؟ إن أكثر الخصائص السالفة الذكر لا تقال عليه قط ! وليس أدلّ على ذلك من أن العلوم الرياضية موضـــوعاتها ليست وقائع جزئية ، ومناهجها ليست تجريبية استقرائية ، ومقياس صواب نظرياتها لا يكون بالرجوع إلى الواقع ، فكيف إذن تعتبر الرياضيات علوما ؟ ! مع أن دقة الرياضة هى المثل الأعلى الذى تنشد العلوم الطبيعة تحقيقه فى دراساتها ! !

وردا على هذا نقول إننا أشرنا فى مستهل الحديث إلى أن « العلم » فى هذا الحديث يراد به العلم الطبيعى وحده ، فالتفكير العلمى الذى تحدثنا عن أظهر خصائصه ، هو تفكير أهل العلوم الطبيعية التجريبية ، وإلا فإن العلم أوسع معنى مما ذكرنا ، فالعلم يقال على العلوم الرياضية وهى بدقة نظرياتها مناط الثقة بين العلماء جميعا ، ويقال كذلك على العلوم الإنسانية أى الاجتماعية (وإن كانت تحتذى الآن حذْوَ العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج التجربة) ويطلق العلم كذلك على علوم تتجاوز دراسة الوقائع الجزئية ، إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، مصطنعة مناهج استنباطية عقلية كالعلوم المعيارية Normative وقد أشرنا إلى الفلسفى منها عند الحديث على مبحث القيم العليا فى موضوع الفلسفة (وهى العلوم التى تضع معايير الحق والخير والجمال) .

وهكذا نلاحظ أن هناك تفكيرا علميا ، وآخر علميا فلسفيا ، لا يوصف ببعض الصفات السالفة الذكر ، ولكن العادة جرت بتحديد العلمى بالمعنى الضيق السالف الذكر ، عند الموازنة بين العلم والفلسفة .

أهم صفات العالم :

لعل فيما أسلفنا من خصائص التفكير العلمى ما يغنى عن العودة إلى الحديث عن صفات العالم ، فالعالم يتصف بالميل إلى استقاء حقائقه من

التجربة وحدها ، ويلتزم الموضوعية فى البحث ، ويتوخى النزاهة فى التفكير ، ويتميز بثقافته الواسعة حتى فى مجال الفلسفة وميدان الفن . . . إلى آخر هذا الذى أسفلنا الحديث عنه ؛ ولكننا نريد أن نضيف إلى هذا حاجة العالم إلى الاحتفاظ بحرية تفكيره وشجاعته بحيث لا يخضع بحثه لسلطة علمية أو اجتماعية أو دينية أو نحوها مما يعوق التوصل إلى الحقيقة ، ولا يميل ببحثه إلى تأييد رأى لأن فيه مصلحة شخصية ، فيجعل البحث إشباعاً لرغبة ذاتية أو تحقيقا لمصلحة ما ؛ ومن أخص صفات العالم الشجاعة الأدبية التى تمكنه من أن يصمد للدفاع عن الرأى الذى ينتهى إليه بحثه الموضوعى ، ويقف وراءه مهما ترتب على هذا من متاعب ، فإذا اقتنع ببطلان رأى يعتنقه تخلّى عنه فى غير تردد ، كما أنه يتصف بالتؤدة فى إجراء أبحاثه ، والأناة فى إصدار أحكامه ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، والاعتصام بالصبر الذى يقتضيه البحث ، وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى عالم الفلك الدنمركى « تيخو براه + ١٦٠١ Tycho - Brahe الذى لبث عشرين عاما يواصل فيها — مع تلامذته العشرين — جمع ملاحظات لإجراء بحثه ، فلما مات أخذ مساعده وخليفته « كبلر » + ١٦٣٠ Kepler يستغل هذه الملاحظات فى تحديد مدار المريخ ، وبعد تسع سنوات من العناء المتصل الذى كاد يُسْلمه إلى الجنون ، توصل كبلر إلى المدار البيضى ، وتسنى له أن يضع قانونه الأول الذى يقول فيه إن كوكب المريخ يرسم مداراً بيضى الشكل تقع الشمس فى أحد مركزيه ، وفى النصف الثانى من ذلك القرن (١٧) اخترعت منظارات فلكية فجة صعبة الاستعمال ، فاستخدمها فلكيو أسرة « كاسينى » Cassini ليلا فى حدائق باريس سنين طوالا تمكنوا بعدها من تطبيق قوانين كبلر على كل الكواكب وتوابعها ، وكان هذا أساس علم الفلك الحديث فيما يقول بعض المؤرخين .

داروين مثل أعلى للعالم :

ومن كل ما أسلفنا نرى أن أخص ما يميز العالم صفات أخلاقية ، بغيرها يتلف عمله ويفسد بحثه . ولعل من المفيد أن نشير إلى حياة عالم تحققت فيه الخصائص السالفة الذكر ، وهو « تشارلز داروين » + ١٨٨٢ Darwin صاحب نظرية التطور : كان رجال اللاهوت يرون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحدة فى ستة أيام كل منها نهار وليل ، وأنها مستقلة غير متصلة الأنساب ، وأنها لازمت صورها منذ خلقت لم يطرأ عليها تطور مّا ، فلما عرض لدراسة هذا الموضوع « داروين » قضى أعواماً يجوب الآفاق باحثاً عن مادة يجمعها للدراسة ، بحث فى بطون الأرض وأعماق البحار ، فى البراكين والجزر المرجانية والغابات والبقاع المتجمدة والاستوائية ونحوها ، ولبث أكثر من عشرين عاما (من ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥٨) يقوم بأبحاثه فى دقة وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة يعلن فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقّى ذات يوم من عالم آخر (هو ألفرد رسل والاس A R. Wallace خطابا ضمنه نتائج دراساته مستقلا فى الموضوع نفسه بعد دراسة عشر سنوات طوال ، ودهش « داروين » لأنه لاحظ من خطاب « والاس » أنه توصل إلى نفس النتائج التى انتهى إليها « داروين » بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها فى ضوء قانون الانتخاب الطبيعى Natural Selection وطلب « والاس » أن تعرض خلاصة أبحاثه فى جلسة يعقدها مجمع « لينيوس » العلمى ، فأذيعت مع خلاصة النتائج التى توصل إليها داروين فى جلسة واحدة (فى يوليه ١٨٥٨) وكان هذا بدء ظهور نظرية التطور فى صورتها العلمية .

والذى يعنينا من هذه القصة أن « داروين » حين عرض لدراسة موضوعه لم يحدد قبل البحث رأياً يجاهد لتأييده ، ولم يُجارِ فى أبحاثه موقف الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الدينية العليا ، ولم يخضع لرأى شائع بين جمهرة الناس ، ولا لنفوذ حاكم سياسى أو عالم معروف سابق عليه أو معاصر

له ، ولم يستق حقائقه إلا من التجربة وحدها ، ولم يدخل فى بحثه الخوارق أو الغيبيات أو التقاليد أو نحوها ، وكان فى بحثه الذى استغرق أكثر من عشرين عاماً مثالا للصبر والأناة والتريث فى إصدار الأحكام ، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمصالح الذاتية ، فلم يتعجل شهرة ولم يقصد إلى إثارة طنطنة حول اسمه ، وأحب الحق وأخلص له ؛ وكان نزيهاً حتى فى موقفه من « والاس » الذى كاد يسلبه ثمرة جهوده هذا الزمن الطويل ، بل يصرح داروين أنه راض نفسه على التحرر من كل المؤثرات حتى يتسنى له أن يرفض فى غير تردد أى رأى يقتنع — بعد البحث والتمحيص — ببطلانه ، وأن يقف وراء كل فكرة هداه إليها البحث . وقد أثارت نظريته المعسكرات الدينية فى العالمين الأوروبى والأمريكى ، وعرضته لحملات عنيفة ظالمة ، فلم يرده هذا عن مواصلة الدفاع حتى قدر لها على يده وأيدى أتباعه أن تنتصر[1] .

حسبنا هذا إيضاحاً لخصائص التفكير العلمى ومميزات المشتغلين به ، ولعل فيما أسلفنا ما يضيء الطريق إلى فهم :

أظهر مميزات التفكير الفلسفى :

تتفق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية فى خصائص ، وتختلف فى أخرى ، وفيما ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإيجاز فى عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .

قلنا إن غاية العلم وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر الحسية التى يتخذها موضوعاً لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وإن كانت هذه الجزئيات لا تُكوّن بذاتها علماً[2] ، أما الفلسفة — بمعناها التقليدى —

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية — فى الفصل الثامن : النزاع بين اللاهوت والعلم فى القرن الغابر .

(٢) انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب .

فإنها لا تبحث فى الظواهر المحسوسة ، وإنما تنصب على دراسة الوجود اللامادى ولواحقه — كما عرفنا من قبل .

وإذ كانت طبيعة الموضوعات التى يدرسها العلم حسية يتيسر علاجها باصطناع المنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة ، فإن طبيعة الموضوعات التى تعالجها الفلسفة تقتضى اصطناع مناهج الاستنباط العقلى السالف الذكر ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة — فى وضعهما التقليدى — يختلفان موضوعاً ومنهجاً .

وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المحسوسة ، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن العلل الأولى أو القصوى للموجودات ، يقول أرسطو قديماً إن الفلسفة (ويقصد الفلسفة الأولى وهى ما نسميه الآن بما بعد الطبيعة) هى علم الموجود بما هو موجود(١) ، ويقول ديكارت حديثاً إنها البحث عن العلل الأولى والمبادئ الصحيحة التى يمكن أن تُستنبط منها علل كل ما نعرفه ؛ إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذى صدرت عنه جميع الموجودات كما أشرنا فى الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تُستمدّ أصلا من التجربة ، بينما تُستقَى الحقائق الفلسفية من العقل (والحدس عند الحدسيين) فإن العالم والفيلسوف متفقان فى عدم استقاء الحقائق عن سلطة ما — دينيةً كانت أو سياسيةً ، عُرفيةً اجتماعيةً أو علميةً أو غير ذلك ، من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحثه بالشك المنهجى الذى يطهر العقل من أفكاره السابقة رغبةً فى التوصل إلى الحقيقة ، ويبدو هذا فى الجانب السلبى فى المنهج التجريبى عند بيكون من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفلسفى عند ديكارت من ناحية أخرى(٢) .

---

(١) انظر ما كتبناه عن معنى الفلسفة فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٥٠ و ١٨٨ من هذا الكتاب .

والمعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة ، أما المعرفة الفلسفية فمن فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون (فلسفة القيم) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدراً رئيسيا لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة فى المجال الذى تصلح له — واعتبار المعرفة التجريبية ظنية — يستبعد كل ما سوى العقل مصدراً لحقائقه التى لا يمكن التوصل إليها عن طريق الملاحظة والتجربة ، وكثيراً ما أدى هذا ببعض الناس خطأً إلى الظن بأن الاشتغال بالعلم أو بالفلسفة يقتضى محاربة الوحى الإلهى وحقائقه ! مع أن مناهج البحث العلمى والفلسفى لا تبرر هذا الظن ، إذ ليس ثمة تناقض بين إخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية ، وبين ولاء كل منهما — كإنسان يحيا فى مجتمع — للعقيدة الدينية التى يدين بها ، وفى تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التى تؤكد ذلك[١] .

أهم خصائص الموقف الفلسفى :

وللموقف الفلسفى خصائص تميزه ، أجملها « باهم » Bahm — بجامعة مكسيكو الجديدة[٢] فى تسع مميزات نجملها فيما يلى :

أولها أنه موقفُ قلقٍ وحيرةٍ ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble الذى يعترى الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً ، وتصدر عن الحيرة perplexity التى تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا ، وتنشأ عن الدهشة wonder التى تنتابه عند الشروع فى التفكير وتغريه بحب

(١) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة — طبعة ثانية .

(٢) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 12—13.

الاستطلاع ، إن وجود « مشكلة » تتطلب حلا ، كفيل بإثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع فى نفس الإنسان .

وثانيها أنه موقف تأمل وتفكير ، إن مجرد مواجهة مشكلة لا يكفى لإيجاد موقف فلسفى ، بل لابد من أن تثير المشكلة تفكير الإنسان ، وتخضع لتأملاته التى تستهدف وضع حل لها .

وثالثها أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفى الذى يفتقر إلى ما يبرره ، وبغير الشك (المنهجى الذى ينشد المعرفة الحقيقية) لا يكون تفلسف « فالفلسفة موقف للعقل إزاء نظريات أو معتقدات يُسلِّم بها الناس عن جهل أو سذاجة » وهى تأبى أن تقنع بالقضية التقليدية التى تزعم أن كل لبيب يعرف لكل مشكلة حلها ، فيما يقول « وايتهيد »[1] ويؤكد هذا « باوسما » G. K. Bowsma حين يقول : إن وظيفة الفلسفة لا تقوم فى وضع حلول لمشاكل ، بل تقوم فى تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل !

ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صدر ، إذ لا يكفى فى الموقف الفلسفى أن يساور الإنسانَ شكٌّ بصدد معتقداته ، بل يقتضى هذا الموقف أن يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ! إنه يصغى لكل رأى ، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه يستجيب لقول القائل ، متى اختلف عاقلان ، وجد كل منهما ما يتعلمه من قرينه !

خامسها أن صاحب الموقف الفلسفى يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويمليه العقل ، إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن فى باطنه كل حقائقه ، ومن أجل هذا اتّسم الموقف الفلسفى بالاستعداد

---

(١) نقلنا هذا عن المصدر السالف الذى يشير إلى كتاب : Alfred North Whitehead Modes of Thought, 1938.

لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أيدت الخبرة أو المنطق ذلك ، وبالتفكير المنطقى كثيراً ما ننتهى إلى ضرورة التخلى عن بعض معتقداتنا متى وجدنا فى غيرها ما يبرر التسليم به ، من هنا قيل إن الموقف الفلسفى يميل إلى الاسترشاد بمنطق العقل .

وسادسها أنه موقف ارتياب وتعليق مؤقت للحكم ، ذلك أن صاحبه يميل إلى أن يظل فى ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلا كافياً على صحته ، ويوثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن إصداره طالما افتقرت النتائج إلى ما يبررها .

وسابعها أنه موقف نظر عقلى يرتفع فوق الشك الهدام الذى يؤدى بصاحبه على الدوام إلى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد الذى يعوق تفنيد الرأى المعتقَد فيه ومناقشته ، وإذا قيل إن الموقف الفلسفى يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريدَ بهذا أن الفيلسوف يحاول إذا لم تتوافر لديه عناصر الموضوع الذى يدرسه أن يجد له تفسيراً فى ضوء ما تهيأ له منها ، هذا موقف اعتقادى ولكنه ليس تعسفياً يقوم على الجزم برأى أو القطع بحكم ؛ وكما أن طبيعة التفلسف تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهى تتنافى مع الإمعان فى الشك الموغل الذى يعرقل النظر العقلى ويشل انطلاق التفكير .

وثامنها أنه موقف يتّسم بالمثابرة ، إذ ليست الفلسفة إلا محاولةً متصلة لوضع تفسير للمشاكل ، والتأمل الخاطف أو الشك المنهجى المؤقت لا يكفى لجعل صاحبه فيلسوفاً ، إن الموقف الفلسفى وليد تفكير نظرى استغرق زمناً طويلا ، والفلسفة التماسٌ للفهم الذى يأبى أن يستكين لما يصادفه من مصاعب ، إنه جهد عنيد فى سبيل التفكير الواضح الذى يكشف الحجُب ويرفع عن الحقيقة الأستار . ولا يقنع بحل نهائى لأية مشكلة نتناولها الدراسة .

وتاسعها أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال ، فالفيلسوف يتميز

بتفكيره الهادئ المتزن ، إنه — كفيلسوف — يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ، إنه ينشد الفهم والإدراك ، ومثله الأعلى أن يعلى صوت العقل ويخمد صوت العاطفة ، وإن كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثاراً للجدل ، وقد ضاق بعض مفكرى الشرق بتطرف الغربيين فى التفرقة بين العقل والعاطفة (وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية) وأشاروا إلى أن الفلسفة — فى معناها اليونانى الأصيل على أقل تقدير ، ويراد به محبة الحكمة — تتضمن اتجاهاً عاطفياً نحو الحياة ، ومن هذا يهدف الموقف الفلسفى إلى أن يكون انفعالا مجرداً عن الهوى ، وإثارة نزيهة محايدة للعواطف ! وهو ما يميل المعاصرون من العلماء إلى تسميته بالميل إلى تحقيق الموضوعية .

هذه هى خلاصة الخصائص التى يتسم بها الموقف الفلسفى فيما يرى « باهم » وفيها أجمل فى صورة جديدة كثيراً مما ورد متناثراً فى حديثنا السالف ، والرأى عندنا — تعقيباً على الفقرة الأخيرة فى حديثه — أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية ، وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهرة العلماء الطبيعيين ، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الإبداع الفنى فى كل صورة — كما ألمعنا من قبل — فالعالم يدرس موضوعاته كما هى فى الواقع ، وفى طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما يُيسر ذلك ، أما الفنان فإنه ينظر إلى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مُقَوِّمات شخصيته ؛ وإذا كانت شخصيات العلماء وخلافاتهم تتلاشى أمام منهج البحث العلمى ، وتختفى آثارها فى القوانين التى يتوصلون إلى وضعها ، فإن روائع الفن — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — تختلف باختلاف منتجيها ، وتسمو بمقدار ما فى عواطفهم من عمق أو سطحية ، وما فى أخيلتهم من سعة أو ضيق ؛ أما الفلسفة فإنها وإن صدرت عن العقل وارتدت إلى منطقه ، فإنها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها ، ومن أجل هذا قيل إنها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن ، وإن كانت إلى الأولى أدنى وأوثق اتصالا .

وإيضاحاً لخصائص الفلسفة نضيف إلى هذا — ما دمنا فى معرض التفرقة بين العلم والفلسفة والفن — أن العلم الطبيعى يشبه الفلسفة — عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من أهلها — من حيث إن كليهما يهدف إلى خدمة الحياة العملية على نحو ما أبَنّا من قبل ، وإن بدت تطبيقات النظريات العلمية فى مجال الصناعة والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن فإن غايته لم تزل بعد مثاراً للجدل ، فمن الباحثين فيه من يجعل غاية الفن قائمةً فى التعبير عن الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرَج عن الزهر ، والنور عن الشمس . . . ومنهم من يوجب على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها فى شتى مجالاتها ... وهذه مشكلة نرجئ الخوض فيها إلى الفصل الأول من الباب الرابع .

أهم صفات الفيلسوف :

وردت أهم مميزات الفيلسوف متناثرة فيما سلف من حديث ، فحسبنا أن نذكر منها حرصه على حرية تفكيره وشجاعته الأدبية ونزاهته العقلية وروحه النقدية وسماحته وتواضعه وعدم تعصبه ، وتَأنّيه فى أبحاثه ، وتريّثه فى إصدار أحكامه .

ونضيف إلى هذا دأبه على الشك فيما ألف الناس من حقائق ، وحرصه على البحث والتأمل وإعادة النظر فى كل ما يقرأ وما يسمع ، كل هذا قد أثار شك الناس فى أمره ، وكثيرا ما باعد بينه وبين أفراد المجتمع الذى ينتمى إليه ، حتى اتهموه زورا بالميل إلى العزلة حينا والإلحاد حينا ثانياً ، والتمرد على قيَم المجتمع حينا ثالثا ، وواقع الأمر أنه وإن كان لا يبرأ من التأثر بأوضاع المجتمع وتيارات العصر ، إلا أنه يأبى أن يكون صدى لمعتقدات مجتمعه وأفكار عصره ، وإلا انتفت الروح النقدية التى تلازم الفكر الفلسفى ؛ ومع هذا فإن الروح الفلسفية تتنافى مع التعصب وتتمشى مع التسامح والتفاهم ،

وإن كانت لا ترحب برأى ينشأ عن الإيحاء أو التقليد ، ولا تقبل إلا ما نشأ عن تفكير منطقى سليم ، ولوع بالاستفسار عن أسباب الأشياء وعللها الأولى ، حريص على استكناه الحقائق الكامنة ، والكشف عن القيم والمبادئ العليا ، فإذا بدا للناس أن الفيلسوف يميل إلى اعتزالهم ، وينفر من معتقداتهم ، كان مَرَدّ هذا إلى استغراقه فى التأمل ، وحرصه على أن يكفل لفكره الاستقلال ، ولعقله التحرر من كل سلطة تقيد انطلاقه ، إذ بغير هذه الحرية الفكرية لا تعيش فلسفة !

ولعل هذا الاستقلال نفسه هو الذى حمل الكثيرين من الفلاسفة على إن ينفروا من أن يكون لهم « مذهب » يعيشون داخله ويحبسون فى إطاره ، أو أن ينتموا إلى « مدرسة » من مدارس الفكر تزعم أنها اهتدت إلى الحقيقة شاملةً كاملة ، وتعيش أسيرة هذا المعتقد الذى يتنافى مع كل نزعة فلسفية صحيحة(١) .

فى اتصال التفكير العلمى بالتفكير الفلسفى :

فيما أسلفنا ما يؤكد العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، إنهما يلتقيان عند حرية البحث ، ورفض السلطة فى كل صورها مصدراً للحقيقة — فالأولى مصدرها التجربة ، والثانية مصدرها العقل — وتنفقان

(١) قارن فيما سلف بالإضافة إلى المصادر المذكورة :

Bertrand Russell, Scientific Outlook

G.W. Cunningham, Problems of Philosofhy, ch III. and V.

Paul Mouy, logioque et philosophie des Sciences

وقد ترجمه إلى العربية د . فؤاد زكريا : المنطق وفلسفة العلوم

L. Liard, Science Positive et mètaphysique

He bert Feigl فى Readings in the philcsophy. of science

د . زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة .

وكتاب كلود برنار السالف الذكر .

أيضا فى الحرص على الدقة والمراجعة والتأنى والدأب على البحث وغير هذا من مستلزمات التفكير النقدى الصحيح ؛ وهذا فوق اتفاق الفيلسوف والعالم فى الصفات الأخلاقية التى تتمثل فى محبة الحقيقة والنزاهة فى طلبها والحرص على الدفاع عنها فى شجاعة وأمانة ، والتحرر من كل قيد تفرضه سلطة ، إلا سلطة العقل أو سلطة التجربة .

ولكن المعرفة العلمية تقوم على النزعة الموضوعية ، بينما يستند الفن إلى الخبرة الذاتية ، وتقف الفلسفة بينهما من حيث إنها تحمل طابع صاحبها ونزعته الفردية من ناحية ، وتستهدف إقرار الحقيقة الموضوعية المطلقة عن طريق العقل من ناحية أخرى ، وتنزع إلى إدراك الكلى الذى يلتقى عنده جميع الأفراد .

ويقال فى العادة إن التفكير الفلسفى يتميز بطابع إنسانى ، بينما يقتضى البحث العلمى أن يتجرد صاحبه حتى من نزعاته الإنسانية ، ولكن هذه النظرة قد تغيرت اليوم ، وأصبح من المسلم به أن المشتغل بالبحث العلمى إنسان قبل أن يكون عالما ، ومن هنا تَعيّن عليه أن يجعل الاعتبارات الإنسانية تحتل مكان الصدارة من تفكيره العلمى ، وما أحوج علم العصر الحاضر — عصر الذرة — إلى العنصر الإنسانى الذى افتقده من قبل .

على أننا نخشى ونحن فى نهاية هذه الكلمة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعى والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض أساسى بينهما ، والأصح هو ما قلناه — وما لا نتردد فى تكراره — من أن الخلاف بينهما موضوعا ومنهجا، مردّه إلى التخصص الذى ولع به المشتغلون بالتفكير فى عصورنا الحديثة ، وأدى بهم إلى الاختلاف فى وجهات النظر فى مناهج البحث ، من غير أن يُفسد هذا الاختلاف ما يجب أن يكون بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، توطئةً لاستغلال

قوانين العلم ومذاهب الفلسفة فى خدمة البشرية وتيسير الحياة لأبنائها — كما ألمعنا من قبل .

واستيفاءً للموازنة بين العلم والفلسفة نعقّب بكلمة عاجلة عن العلاقة بينهما من الناحية التاريخية :

علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً

التفرقة بين مدلول العلم ومدلول الفلسفة حديثة العهد ، إذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة ، والعلوم التى تستند إلى النظر العقلى والتفكير المجرد ، وإن كانت العلوم الرياضية قد عُرفت نواتها منذ أقدم العصور ، وكان مفكرو العرب أول من زاول البحث الاستقرائى ، واتخذ الملاحظة والتجربة طريقا إلى الكشف عن الحقائق الكونية ، فاستقلت الدراسات التى اصطنعت هذا المنهج التجريبى وأضحت على يد العرب علوما طبيعية كما عرفنا من قبل ، ولكن الباحث يكاد لا يخطئ إذا قرر أن العلم قد اختلط بالفلسفة وتوحد مدلولهما حتى مطالع العصور الحديثة ، وفى أوربا بدأت نواة انفصال العلم الطبيعى عن الفلسفة على يد رواد البحث التجريبى ممن طالبوا بالكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق المشاهدة ، فإذا تعذرت الملاحظة وجب اختراع الآلات والأجهزة التى تُكره الطبيعة على أن تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوپرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus وتيخو براه + ١٦٠١ Tycho Brahe ثم كپلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo وغيرهم ؛ ثم جاء فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبى الحديث فمهّد بهذا لاستقلال العلم عن الفلسفة ، وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود : إذْ انتهى من شكه المنهجى إلى أولى مراحل اليقين ، وهى التثبت من وجود نفسه كذات تفكر ، قبل أن يدلل على وجود جسمه ! بهذا انتهى إلى

ثنائية لم يوفق معها فى تعليل التفاعل القائم بين النفس والجسم(١) ، فنجم عن هذا الفصل بين الفكر والوجود ، أن تميز العلم الطبيعى عن الفلسفة ، إذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة ، ولاح المنهج التجريبى الذى وضعت أسسه فى ذلك العصر ، فاصطنعه العلم واستقل به عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ولم تُعرف التفرقة بين العلم والفلسفة إلا تدريجياً ، وكان مرجع الفضل فى هذا — إلى حد كبير — إلى أن نيوتن + ١٧٢٧ I. Newton قد ميز بين النتائج العلمية التى تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التى لم يجد مبرراً لإقحامها فى مجال عمله كعالم فلكى وطبيعى(٢) ، ولكن الفاصل الذى يميز بين الفلسفة والعلم إبان القرن السابع عشر كان لايزال ضعيفاً غير ملحوظ ، وإن لوحظ بين مفكريه ميل إلى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تمييزاً لها من سائر صور التفكير الفلسفى(٣) ، وقد واصل مفكرو ذلك العصر الخلط بين العلم والفلسفة فى تعبيراتهم ، فكان « ديكارت » يجمع فى كتابه « مبادئ الفلسفة » بين العلم الطبيعى والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما فى وضوح ، بل إن « نيوتن » وهو صاحب الفضل الأول فى وضع المبادئ الأساسية للعلم الطبيعى — كما نفهمه الآن — قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى العلم الطبيعى والعلوم الطبيعية ، فجرى بهذا على ما ألفه المفكرون منذ أيام اليونان ، وقد جعل عنوان كتابه المعروف « المبادئ الرياضية

---

(١) رده ديكارت إلى الغدة الصنوبرية Pineal gland وهو حل غير مقنع ، فحاول « ليبنتز » تفسيره بنظريته فى الذرات الروحية ، وحاول سبينوزا تفسيره بنظريته فى وحدة الوجود .

(٢) أوضح نيوتن قواعد منهجه الأربع فى كتابه : Mathematical Principles of Natural Philosophy فى الكتاب الثالث .

(٣) انظر A Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect p. 26 — 27. (in : Outine of Modern Knowledge, London 1953).

للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم يقصد قط إلى وضع كتاب فى الفلسفة الطبيعية .

ويقول ميرز Merz[١] إن العلماء كانوا فى القرن السابع عشر والثامن عشر يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسميه اليوم بالعلوم الطبيعية ، وكان أول من استخدم فى إنجلترا كلمة علم Science بمعناها التجريبي الراهن هو الجمعية البريطانية لتقدم العلم The British Associaiton for the Advancement of Science وهى التى أنشئت عام ١٨٣١ ولا تزال تحرص فى أبحاثها على استبعاد الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة ، مكتفية بالعلوم الطبيعية التى تقوم على مناهج البحث التجريبي[٢] .

وفى فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبي الراهن قبل ذلك ، إذ استخدمته أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences التى نشأت عام ١٦٦٦ ، مع أن الجمعية الملكية فى لندن The Royal Society (for the Improvement of Natural Knowledge) قد نشأت فى عام ١٦٦٢[٣]

---

(١) Merz, History of the European Thought in the 19th Century vol. I. p. 98.

(٢) لهذه الجمعية نظير فى أمريكا هى تعقد فى بريطانيا اجتماعاً سنوياً يستمر أسبوعاً أو أكثر فى إحدى المدن — الصناعية عادة — وقد عقدت بعض اجتماعاتها فى كندا والهند وجنوبى أفريقية واستراليا — ويحضر اجتماعاتها فى العادة أعضاء من أنحاء العالم قد يزيدون على الألفين — أو هكذا كان اجتماعها الذى قدر لى أن أحضره فى مدينة نيوكاسل صيف عام ١٩٤٩ — ولكل علم هيئة تقوم بإلقاء أبحاث ومناقشتها صباحاً ومساء ، وتهتم الصحف البريطانية ومحطة الإذاعة بهذا الاجتماع كثيراً — إلى جانب ما تقوم به هيئاتها المختلفة من رحلات يومية فى شتى نواحى المنطقة التى يجتمعون فيها ، وفى اجتماعاتها فرع لدراسة الأنثروبولوجيا Anthropology وآخر لعلم النفس باعتبارهما علمين طبيعيين أو ينزعان إلى هذا الاتجاه التجريبى ، فاجتماع الجمعية حدث له دويه فى الصحف وصداه عند الرأى العام ، وكذلك الحال فى الجمعية الأمريكية التى تحمل نفس الاسم : تشبهها فى أغراضها ووسائلها : واجتماعها يثير الصحافة ويحرك الرأى العام ، ويهز بأنبائه أمواج الأثير .

(٣) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby An Introduction to the History of Science. p. 105.

ولكنها لم تستخدم اللفظ فى معناه الراهن الذى يجعل العلم يخالف الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ويشير بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان فى نهاية القرن الثامن عشر على يد هولباخ (فى كتابه نظام الطبيعة الذى صدر عام ١٧٧٠) و « كانْط » Kant فى كتاب له ظهر عام ١٧٨١ ، وشيلنج Schelling فى كتاب ظهر عام ١٧٩٩ إذ عرض أولهم للنتائج التى توصّل إليها العلماء الطبيعيون الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما فى كتابه المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية ، وأخذ شلنج فكرة « كانْط » فى القول بأن الطبيعية نظام ديناميكى وطبقها على الكائنات العضوية .

ومع هذا لا يزال الإنجليز يجرون على التقليد القديم فيستخدمون فى بعض المناسبات لفظ الفلسفة فى موضوع العلم الطبيعى ، فمن ذلك أن فى جامعة كمبردج — مركز البحث العلمى التجريبى فى إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعة يرأسها أستاذ علم الحيوان « چيمس جراى » J. Grey واسمها إلى اليوم : الجمعية الفلسفية !! ولكن مؤرخى العلم يلاحظون بوجه عام أن العلماء منذ نزعوا إلى فصل العلم عن الفلسفة فى القرن السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جفوة ، إذ استخفّ العلماء فى أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية حتى أدركوا بعد هذا ألاّ غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها — وسنعود إلى بيان هذا فى الباب التالى — اعْتَزّ العلماء فى أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطنع التجربة منهجاً له ، واستفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة فى القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم ، وضَعْف اهتمام الفلاسفة بالواقع ، ولكن المؤرخين يلاحظون فى القرن العشرين تحولا فجائياً تمثّل فى الانتقال السريع من المادية المسرفة إلى الروحية المتطرفة ، ويعرض

« ولف » A. Wolf الأستاذ بجامعة لندن[1] إلى تاريخ هذا التحول الذى قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى ، فيُرجع هذا التحول الفجائى إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجبة أو نحو ذلك ، وأدى ظهور مبدأ جديد سموه « بالإمكان الصرف » إلى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعاً من التصوف ! فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقى عقلياً تصورياً حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ، ووصفه غيرهم بأنه نور . . . إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت الغموض الذى ينشأ عن الافتقار إلى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمى من قبل ، وقد أدى هذا كله إلى ظهور وفاق غير معهود بين العلماء ورجال الدين .

هذا من الناحية التاريخية الخالصة ، فإذا تجاوزنا التأريخ إلى نقد هذه الظاهرة ، قلنا إن الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويُعرّض نتائج البحث العلمى للتشويه والتلف[2] .

وقد كان مما ساعد العلماء فى مطلع العصر الحديث على الاعتزاز

---

(١) فى بحث نشر فى سلسلة « خلاصة العلم الحديث » An Outline of Modern Knowledge تحت عنوان : Recent & Contemporary Philosophy (من ص ٥٤٢ إلى ص ٦٩٢ فى السلسلة السالفة الذكر . وقد ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفى (فلسفة المحدثين والمعاصرين) وللمؤلف بحث آخر تحت عنوان : A Philosophic anh Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال العصور .

(٢) إن الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محموداً متى أفقد العلماء شجاعتهم الأدبية فى الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن تثير الضيق عند رجال الدين ، فمن الخير ألا يكون بين الطائفتين مودة ولا جفوة ! وقد كان « جاليليو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن » على تدين عميق ، ومع هذا كانوا أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم العلمية ، وما أحرى علماء اليوم أن يتخذوا هؤلاء قدوة ومثالا ! ! انظر فى هذا A. Wolf, Recent and Contemporary Philosophy, p. 590 - 1.

بمناهجهم التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلعوا إلى العلم التجريبي والتمسوا فى رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويحقق السعادة لأهلها ، ولكن الآمال التى علقها الناس على العلم فى قدرته على تحقيق السعادة للناس وتيسير أسبابها ، قد انهارت فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم وأن يطامنوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ، فكان التقارب والتوادد الذى رأيناه فى القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة[1] .

بل لعل من الحق أن يقال إن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضيقة حتى ليستخفّ بكل ما عداها من وجوه البحث العقلى ، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة التقليدية موضوعاً ومنهجاً ، فيداخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج العلم — على النحو الذى نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وأنصار الفلسفة العملية الأمريكية وغيرها مما أشرنا إليه من قبل ، وسنعود لدراسة بعضه فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

---

(١) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة (فى الفصل التاسع) .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وبعض ماورد فى مصـــادر الفصل الأول يمكن الاطلاع على :

Ritchie, A. D. Scientific Method : Inquiry into the Character & Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic & to the Methodology of the Deduçtive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought,

Nunn, Sir Percy, Aim & Achievement of scientific Method

Clifford, W., Lectures & Essys, : On the Aim & Instruments of Scientific Thought.

A. Wolf, Essentials of Scientific Method,

Cohen, M. R. & Negel, E., Intr. to Logic & Scientific Method

Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H,W.B., Introduction to Logic

Bradley, F.N., Principles of logic

Stebbing, L.S., Modern Intr. to Logic

Pearson, K , Grammar of Science, 3rd ed.

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F.W. Westaway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. & Taylor, Short Hist of Science

Sarton G., Hist. of Science (vol. I., 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world

Poincaré, H ,
(1) La Valeur de la Science
(2) Science and Method, Eng. Trans by F. Maitland
(3) Foundations of Science, 1929
(4) La Science et L'Hypothèse

Lalande, A., Lectures Sur la Philosophie des Sciences
J. Lachelier, Fondement de L'Induction
Berthelot, Science et Philosophie
Duhamel, Mèthode dans les Sciences de Raisonnment
Chasles, De Mèthode en mathèmatiques
De la Mèthode dans les Siences

كتاب ضخم فى جزءين نشرته دار « فليكس ألكان » وكتب فصلا عن كل علم عالم ثبت حجة فى مادته (دوركايم فى منهج علم الاجتماع ، وليفى برول فى منهج علم الأخلاق و« ريبو » فى منهج علم النفس) . . . الخ الخ .

J. W. N. Sullivan,
(1) The Bases of Modern Science, 1939
(2) The Limitations of Science, 1938
(Pelican كلاهما فى سلسلة)

E. Nagel. The Structure of Sicence, 1961
J. W. Sullwan. The Bases of Mobrn Science

G. Bachelard,
(1) La Formation de L'Esprit Scientifique
(2) Le Nouvel Esprit Scientifique, 1946

الباب الثانى

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

الفصل الثانى : إنكار ما بعد الطبيعة عند خصومه

الباب الثانى

مبحث الوجود أو الأنطولوچيا

عرضنا فى الباب السالف أظهر الاتجاهات المعروفة فى تصور الفلسفة ــ نشأةً وتعريفاً وموضوعاً وغرضاً ومنهجاً ، عند مختلف المدارس القديمة والعربية والحديثة والمعاصرة ــ ووازنا بين مناهج البحث العلمى ومناهج البحث الفلسفى فى أشيع صُوَره ، وألمعنا إلى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هى الأنطولوچيا أو الوجود ، والإپستمولوچيا أو المعرفة ، والأكسيولوچيا أو القيم العليا .

وسنبدأ فى الباب التالى بدراسة أولاها « مبحث الوجود » نتناوله فى فصلين : نتحدث فى أولهما عن ما بعد الطبيعة ، ونعرض فى ثانيهما موقف خصومها ومناقشتهم فى إنكاره ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبنا بالحديث ــ فى بابين تاليين ــ عن المشكلتين الأُخريين : المعرفة والقيم العليا .

الفصل الأول

ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوچيا – مجال ما بعد الطبيعة – إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو – مذاهب فى تفسير الوجود : المذهب المادى ، المذهب الروحى ، تعقيب .

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا :

يراد بما بعد الطبيعة (أو الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا) البحث فى مشكلات الوجود اللامادى وعلله الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضوعات مجردة مفارقة للمادة ؛ ولا يراد بالوجود عوارض الموجودات فى عالم الحس ، فإن المفكر حين يتجاوز النظر فى هذا العالم الذى يدركه بحسه ، إلى ما وراءه حيث يوجد عالم المعقولات ، وينشد العلم بمبدئه الأول وعلته القصوى ، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغير وكثرة وتنوع ، إلى ما فيه من ثبات ووحدة وتجانس ، حين يفعل هذا يكون فيلسوفا ميتافيزيقيا ! والوجود نفسه لا يحتمل التعريف ، إدراكه هو الدليل عليه ، وإذا أدرك الإنسان معنى التفكير أدرك الوجود فى غيره وفى ذاته بغير وسيط ! وقد يكون من المفيد أن نرجئ المراد بالميتافيزيقا قليلا .

وقد وحّد بعض مؤرخى الفلسفة بين مبحث الوجود وما بعد الطبيعة لأن فلسفة القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية Ontological إذ أنها تناولت بالبحث المبدأ الذى صدر عنه الوجود ، والمصير الذى ينتهى إليه – وإن لم تغفل البحث فى مجالات المعرفة ــ فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى ــ ما بعد الطبيعة ــ بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود being as being or as such كما أشرنا من قبل .

ومن المؤرخين من وحّد بين ما بعـد الطبيعة ونظرية المعرفة (الإپستمولوچيا) لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تتناول مشكلة الوجود من خلال المعرفة ، فهى كما تبدو عند « لوك » و « كانط » ومن إليهما من المحدثين نظرية فى المعرفة باعتبارها أساساً للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الإپستمولوچية وثيق لأن البحث فى قدرتنا على معرفة الأشياء يُسلْمنا توًّا إلى البحث عن مقوّمات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الإدراك الإنسانى — من حواس أو عقل — تتجه فى أول أمرها إلى العالم الخارجى الذى تقتضى حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فقد نشأ البحث فى الوجود قبل البحث فى مشكلة المعرفة ، حين فرغ الإنسان من التأمل فى الموجودات التى تحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها[١] وبهذا نشأ مبحث فى معرفة الوجود ومعرفة المعرفة ! ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملا لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معاً . ويظهر أن « ولف » C. Wolff + كان أول من أطلق اسم « الأنطولوچيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التى تشمل — بالإضافة إليه — البحث فى الكون وفى النفس وفى اللاهوت .

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية فى القرن الماضى عن فكرة تُوَحّد بين الوجود والمعرفة ، ويبدو هذا فى الحركة الفلسفية التى أعقبت « كانط » فى ألمانيا وتأثرت بفلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel ، وكانت نظرية المعرفة فى الفلسفة الهيجيلية تشمل ما بعد الطبيعة[٢] . ولكننا رأينا أن نكرس

---

(١) W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 135.

(٢) R. B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 and ch. XII.

وقارن O. O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

هذا الباب للبحث فى « ما بعد الطبيعة » ، وأن نفرد لنظرية المعرفة الباب التالى استيفاء لهذا المبحث الذى يحتل مكان الصدارة فى الفلسفة الحديثة ، وإن نفرت منه فلسفات المعاصرين بوجه عام ، وقد رأينا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المناطقة والماديين الجدليين والعمليين البرجماتيين والوجوديين من هذا المبحث[1] .

مجال ما بعد الطبيعة :

وقد عالج الباحثون قبل أرسطو قضايا الميتافيزيقا ، عرض لها فلاسفة إيونيا القدامى حين حاولوا أن يضعوا نظرية فى تفسير العالم بالبحث عن حقيقة الموجودات ، وتناول أفلاطون البحث فى مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذى انصبّ على دراسة العلم الإنسانى وطبيعة الموجودات معاً .

ولكن أرسطو — فيما أشرنا من قبل — قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث فى الموجود بما هو موجود بالإطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية (وهى العلم الطبيعى عنده) كما سماها بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقا — لا الأولى فى جنس من الأجناس — وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود — كما أشرنا من قبل .

وقد كان أندرونيقوس الرودسى Andronicus الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عند ما قام بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، وقد قيل إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية

---

(١) انظر ص ٥٦ إلى ٨٦ من هذا الكتاب .

الميتافيزيقية بعد دراساته فى العلوم الطبيعية ، فكأنه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذى يلى الطبيعة فى ترتيب الآثار الأرسطاطاليسية ، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً فى عرف المنطق ، وقيل إن أندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرأيين أدنى إلى الصواب ، (فيما يقول « إيبرويج » Ueberweg فى الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر Schweglar فى تاريخة ص ٩٨ كما يروى . Fleming

ولا يزال المعنى الأرسطاطاليسى يلازم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو البحث فى الوجود ولواحقه بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به الوجود باعتباره معنى مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة ، وهو وجود لا مادى ينشأ إما عن التجريد الذى يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهنى من الوجود المادى للموجودات (أى الوجود اللامحسوس بالإطلاق) وإما أن يكون وجوداً روحياً بطبيعته غير مجسم فى الأعيان (المحسوسات) كالله والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجود فيراد بها المعانى التى تلائم الوجود بما هو كذلك لا لكونه ماهية معينة ، كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والوجود بالقوة أو بالفعل . . . الخ(١) .

---

(١) قارن : Aristotle, Metaphysics (especially book I, chapters 1 - 2
J. Mackenzie. Outline of Metaphysics Book I, ch. I.
عن مجال ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidgwick, Philosophy, its Scope and Relations, Lectures IV, V.
R.B. Perry, op. cit, p. 158.
C. Joad, Guide to Philosophy p. 138 ff.

أما البحث فى الموجودات مفصلةً لمعرفة عللها القريبة فمتروك للعلوم الجزئية كما قلنا من قبل .

وترددت آراء « أرسطو » عند الكثيرين من خلفائه قديما وحديثا ، فشاعت تعبيراته عند المدرسيين وفلاسفة الإسلام على السواء ، ومن ذلك أن يعبّر « الكِندى » أول فلاسفة الإسلام عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، ويصرح « الفارابى » فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ويقول مع « ابن سينا » — أكبر فلاسفة الإسلام — إنها العلم الإلهى ، ويقول « ابن راشد » أكبر شراح أرسطو فى كتابه ما بعد الطبيعة : إنها النظر فى الموجود بما هو موجود . . . وهلم جرا .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة العصور الوسطى — من مدرسيين ومسلمين — يتمثل فى الارتفاع من الوجود المحسوس إلى الوجود بإطلاق ، من دنيا الواقع إلى عالم المعقول ، ولكن « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes أبا الفلسفة الأوربية الحديثة قد عكس الآية فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم ، ومن ثَم بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس ، إن هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق المبادئ الأولى التى تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قمة العلوم ونهايتها كما كانت فى التصور التقليدى لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذى انتهى عنده إلى اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الإنية بالفكر إلى البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التى تجعله ضامنا للعقل فى تفكيره ، ومن هذا توصل آخر الأمر إلى إثبات العالم الخارجى ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى إلى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال عند أرسطو ومن ذهب مذهبه .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدى ، إذ ضاق بالدجماطيقية التى تجزم بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة ،

كما ساءه أن تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع إلى إقامة ميتافيزيقا نقدية تحليلية تقوم على منهج علمي بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص — وسنعود إلى بيان موقفه في مطلع الفصل التالي .

إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكى يقيم الفلسفة الأولى أن يبطل مذهب السوفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل إلى الفلسفة الأولى ، ذلك أن « هيرقليطس » + ٤٧٥ ق . م Heraclitus كان قد زعم أن الأشياء فى تغيّر متصل وسيلان دائم ، فأنكر الدوام المطلق والنسبي والموقت ، فلما جاء « بروتاجوراس » + ٤١٠ ق . م Protagoras وغيره من السوفسطائية استنتجوا من هذه النظريات نتيجتها اللازمة ، وهى أن الفرد مقياس الأشياء جميعاً ، فقضوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التى لا تتغير ولا تتبدل ، وأحلوا مكانها حقائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم ، وبهـذا يمتنع الخطأ ويتعذر قيام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ! ومن هنا قيل إن « هيرقليطس » كان جد الشك الأول وإن لم يقصد إليه ! بل بالغ بعضهم فحرّم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت الفكر فى الألفاظ ويدل على الأشياء وكأنها ثابتة ! فاكتفى « قراطيلوس » Cratylus — أحد أتباع هيرقليطس — بتحريك إصبعه دون الكلام ! وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين — لأن النهر لا يدوم على حال لحظتين متتاليتين — وقال إن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر ولا مرة واحدة !

وقد حاول سقراط أن يبطل الموقف السوفسطائى ، فى اعتماد أصحابه على اشتراك الألفاظ وغموض المعانى ، فنزع إلى تحديد المعانى بتحليل الألفاظ

والتوصل إلى الحد الكلى بالاستقراء ، فوجّه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء المختفية وراء أعراضها المحسوسة ، وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات عند أفلاطون وأرسطو .

وتصدى أرسطو لإبطال الموقف السوفسطائى توطئةً لإقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس ومن ذهب مذهبه بقوله إن الذين يمسكون عن الكلام ويكتفون بتحريك الأصبع لا يستحقون رداً لأنهم أشبه بالجماد منهم بالأناسى ، أما من أباح لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظاً له مفهوم — كإنسان — فإن فَعَل أثبت بهذا ماهية معينة يستحيل أن تكون لا إنساناً ، وفى هذا اعتراف بصدق مبدأ وكذب نقيضه ، وهذا طبيعى وإلا هان على الإنسان أن يسقط فى بئر ظناً منه أن السقوط ليس خيراً ولا شرا !

ويعرض أرسطو لإبطال الحجج التى لاذ بها « پروتاجوراس » وأتباعه فيقول :

١ — يقولون إن الأضداد يمكن أن تتفق لشىء واحد ، فيكون فى آن واحد حارًّا وبارداً ، خشناً وناعماً ، مُرًّا وحلواً ... الخ ، وزعموا أنها كانت فيه جميعاً لأن الوجود يمتنع أن يخرج من لا وجود .

وردّنا على هذا أن الضدين قد يجتمعان لشىء واحد فى آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فمن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشىء الواحد ضده ، فنقول : إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مرّ بالفعل حلو بالقوة ... فى آن واحد .

٢ — رأوا أن إحساس الناس أو الفرد بالشىء يبديه على أكثر من وجه واحد ، فقد يكون الشىء حلواً فى مذاق إنسان ومرًّا فى مذاق غيره ، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلواً فى حين ومرًّا فى حين آخر ، وليس

إحساسٌ أصدق من إحساس ، ومن هنا تتعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتتغير بتغير الحالات التى تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد ، والرأى الواحد صادق وكاذب فى الآن الواحد ! ويرد أرسطو على هذا بقوله : إن حقيقة الشيء ليست حالته التى يبدو عليها دون نظر إلى أى اعتبار ، فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا المريض ، عن قُرب لا عن بُعد ؛ والحقيقة هى التى نراها أصحاء فى اليقظة لا فى المنام ، والمستقبل إنما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذى يدرك مقدماته ، لا كما يتوقعه الجاهل — وقد أشار إلى هذا أفلاطون ، وشهادة الحس تكون أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حسٌ أن شيئاً كذا وليس كذا فى آن واحد .

٣ — ظنوا — كما ظن جميع الحسيين — أن الموجودات كلها محسوسات ، ولما كانت المحسوسات فى حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصددها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب « قراطيلوس » ، ويردّ « أرسطو » على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى الهيولى لتحل فيها صورة أخرى ، وبقاء الشيء معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصوَر لا بالأعراض(١) .

وهكذا تنهدم حجج السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكناً ، ولكن الفلسفة الوضعية فى العصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضاياه أو تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ! وسنعرض لبيان هذا ومناقشته فى الفصل التالى .

ولعلنا لا نجد عصراً أغنى فى الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذى

---

(١) الأستاذ المرحوم يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ — ٧٣ .

أعقب « كانط » فى ألمانيا كما تبدو عند « فِشْته » + ١٨١٤ Fichte و « شيلنج » + ١٨٥٤ Schelling و « هيجل » ، ولا نجد بلداً صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفوراً عند مفكريه أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ فشَتْ النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتهما واستبدت بتفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقى فى الكثير من مظاهره ، وفى أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية إنجلترا وتفشو معها الفلسفة العملية فى أمريكا ، وإن تمسك العمليون من فلاسفة الأمريكان بالمعانى الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلا ، والإفادة منها عملياً ، وليس للبحث فيها نظرياً ميتافيزيقياً — كما قلنا من قبل[1] .

مذاهب فى تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معنِىٌّ بالبحث فى الوجود بما هو كذلك ، كَلِفٌ بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لإشكاله مجموعة حلول هى المذاهب الميتافيزيقية التى اختلفت باختلاف أهلها ، ولسنا بصدد إحصائها ولا تفصيل القول فيما نختاره منها .

وحسبنا أن نقول إن الفلاسفة قد اختلفوا فى فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التى وضعوها حلاً لإشكالاته ، فمن قائل إن الوجود مادى فى طبيعته ولا شىء فى الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرهما مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست فى الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة

(١) انظر ص ٦٥ وما بعدها من هذا الكتاب وص ٥٩ وما بعدها ثم الفصل التالى فى موقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة .

توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادى[1] .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحى فى طبيعته ، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل ، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح ، والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى ، وكلا الفريقين — من الماديين والروحيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد — هم أصحاب المذهب الواحدى Monism .

ولكن بين الفلاسفة من رَدّ الوجود إلى أصلين هما المادة والروح معاً ، وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى (أو مذهب الأثنينية Dualism) وهؤلاء ومَن أرجع الوجود إلى عدة أصول — كأصحاب القول بالذرات — مادية أو روحية — أصلا لهذا الوجود ، يُعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو التكثر Pluralism[2] ، وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين :

المذهب المادى Materialism[3] :

يقول « لانج » + ١٨٧٥ F. A. Lange فى مطلع كتابه عن تاريخ المذهب المادى Hist. of Materialism إن هذا المذهب قديم قِدَم الفلسفة

---

(١) تطلق المادة مقترنة بالجسم الذى يكون ذا ثقل ويشغل حيزاً وتبدو على صلابة أو سيولة أو غازية .

(٢) قارن : Paulsen, Introductions to Philosophy, p. 47. ff

(٣) يطلق المذهب المادى على أنحاء شتى : يراد به (فى ما بعد الطبيعة) تفسير الوجود بالمادة وحدها ، ويقابله المذهب الروحى Spiritualism كما سنعرف بعد قليل — ويراد به فى الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغى أن تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة ومال وطعام وشهرة ونحوها ، ويراد به فى التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الأمم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية — كما عرفنا فى حديثنا =

ولكنه ليس أقدم منها ، ورفض ما أشيع بغير حق من أن المادية عقيدة العقل الساذج ، وقد بدت النزعة المادية فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الإغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك — على ما هو معروف — ولكنه تطوّر ونضج فى العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل .

على أن أنضج صور المذهب المادى قديماً كان عند ديمقريطس + ٣٧٠ ق.م Democritus (وأستاذه ليوسيبوس Leucippus منشئ مذهب الجواهر الفردة Atomism) فالموجودات جميعها تتألف — عند أتباع هذا المذهب — من جواهر فردة Atoms يفصل بينها خلاء ، وهى جزيئات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة بالفعل — وإن قبلتها فى الذهن — تتميز بصفتين هما الشكل والمقدار ، فشكلها مستدير أو مجوّف أو محدّب . . . ومقدارها يتفاوت ولكنه لا يقبل التجزئة ، وهى تتحرك فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها بالبعض على صوَر شتى ، ومن هنا ينشأ كوْن الأشياء (أى تكونها) فإذا انفصلت الجواهر كان فساد الأشياء (أى انحلال الموجودات) وحتى النفس تتألف من هذه الجواهر المادية وإن كانت جواهرها أسرع وأدق شكلاً . . . إلى آخر ما قرره المذهب الآلى القديم من اعتبار الأشياء — حتى مجرد امتداد وحركة .

= عن الماركسية ص٨٤ وما بعدها — ويقابله المذهب الروحى فى التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب ومصائرها — بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية — وقد يطلق المذهب المادى على المذهب الطبيعى Naturalism فى صورته الاعتقادية وهو الذى يصف الكون بألفاظ العلوم الطبيعية فيعتقد الماديون أن فى العلوم الطبيعية وحدها تقوم المعرفة الممكنة ، ولكن مذهب الطبيعيين فى صورته العامة يعترف بوجود الله والروح والعقل على عكس أصحاب المذهب المادى — ويتخذ المذهب صوراً شتى كالوضعية Positivism واللاأدرية Agnosticism والمذهب الطبيعى السالف — انظر Perry, op. cit., p. 223.

وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد قاوموا النزعة المادية فى تفسير الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على إحيائها بعدهم « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م Epicurus والشاعر الرومانى « لوكريتيوس » ؛ ولكن الفضل فى تشكيل هذا المذهب فى صورته الشائعة يرجع إلى إسحق نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان التفسير المادى للموجودات قد تطوّر مع تطوّر التفكير العلمى ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين فى الكثير من تفاصيله ، وإن رأى جمهرتهم أن العقل صورة من صور المادة التى تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ! فليس ثمة شيء اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حلّ فيها وهبها الحياة والحركة والفكر ، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ، فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان — كما قال « تولند » + ١٧٢١ Tolland فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء ! فيما يقول « كابانيس » + ١٨٠٨ Cabanis[1] (ويردّدها من بعده « كارل فوجت » + ١٨٩٥ K. Vogt وحاول « هارتلى » + ١٧٥٧ Hartly أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء ، إذ أن الإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب ، ووصف « موليشوت » + ١٨٩٣ Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة ، إذ لا تفكير ما لم يوجد كبريت ! وقرر « دى لامترى » + ١٧٥١ Lamettrie فى كتابه الإنسان باعتباره آلة L' Homme-machine أن المادة تتحرك وتحس ، والعقل علة هذه الحركة ! وهو شيء مستقر فى الجسم فهو متحيز ومن ثم كان مادياً ! والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية ، كما يتأثر الخُلُق بالمزاج ! وحارب « هلباخ » + ١٧٨٩ Baron d'Holbach فى كتابه عن (نظام الطبيعة Système de la Nature) كل نظرية تزعم أن وراء الظواهر المحسوسة عالما أو موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده

---

(١) فى كتابه Rapport du Physique et du Morale de l'Homme

إلا الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء فى الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة ، وهما عنده أزليتان أبديتان ، تتحكم فيهما قوانين ضرورية ، ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتدبيره وعنايته ! ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تعمل على تحقيقه !

وفى عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر فى جوتنجن Gottingen نوقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت إلى ظهور مجموعة من المؤلفات التى تؤيد المادية كرجع لانتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيجل ، وكان من أعلام هذه الحركة « فوجت » وموليشت السالفا الذكر ، و« بخنر » + ١٨٩٩ L. Buechner فى كتابه « القوة والمادة Force and Matter » ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة إبستمولوجية جديدة (١) .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

إن افتراض وجود جوهر روحى عقلى مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراضٌ ميتافيزيقى سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذّج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة فى منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفىّ الذى لا يُرى ! مع أن التجربة — فى رأيهم — لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون إن الأرض كانت فى يوم مّا مجرد سديم غازى متوهج ، فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تَعذر إذن وجود كائنات حية

---

(١) قارن : Külpe, op. cit., p. 118 ff.

وقارن A. Wolf, Philosophic and Scientific Retrospect, p. 31 — 2

Flint, Anti — Theistic Theories.

Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism and

Priestly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض وتهيأت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان – ثم الإنسان أخيراً . وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وُجد بوجود الحياة العضوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته[1] .

هكذا كان للماديين عامةً موقف إزاء الموجودات وتفسير طبيعتها ، بل وجدوا لكل مشكلة حلاً ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يتعذر تفسيره بالمادة في نظر المفكر المحايد ، فعرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية وغيرها في ضوء المادة التي دانوا بها وحدها . وحسبنا في الإشارة إلى نمط تفكيرهم في هذه الظواهر أن نذكر شيئاً عن موقفهم عامةً من تفسير الألوهية ونظرتهم إلى الإنسان ، إنهم ينكرون لا محالة وجود الله إلا باعتباره مجرد فكرة في أذهان الناس ، وما دام كل شيء يرتد عندهم إلى المادة ، فالله – بأي معنى من معانيه الميتافيزيقية – لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة ! ويقولون إننا إذا اختبرنا أظهر الصفات الإلهية التي تُعزَى في العادة إلى الله ، وجدنا أنها الصفات التي تضاف عادة إلى المادة !

فالله يوصف بأنه أزلي أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هولباخ – كما قلنا من قبل – إن المادة عند الماديين لا يمكن أن تُخْلَق ولا أن تفنى !

والله يوصف بأنه موجود في كل مكان ، وحالٌّ في كل شيء ، والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، إنه علة كل موجود ؛ ومن المادة صُنع كل شيء ! والله ليس معلولا لعلة أوجدته ، أوجد ذاته فهو علة أولى ، ولا جود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولا رادّ لقضائه ،

---

(١) W. Jerusalem, op. cit., p. 142 ff.

وما توحيه القوانين الآلية الميكانيكية لا بد — فى نظر الماديين — أن يكون ! ... إلى آخر تأويلاتهم فى هذا الصدد .

وقد فَشَى هذا المذهب المادى الميتافيزيقى بين العلماء الطبيعيين وأتباعهم ممن وجدوا فى العلوم الطبيعية المفتاح لتفسير طبيعة الوجود القصْوى ، ولما كانت المادية تتخذ من هذه العلوم أساساً لها ، اعتُبرت عند الكثيرين من المفكرين أكثر المذاهب الميتافيزيقية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه(1) !

وقد لاحظ بعض المفكرين(2) الماديين الذين يتمسكون بالعلم ومناهجه التجريبية فيسلمون بالمادة ويرفضون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمى يقتضى الاقتصار على التسليم بالتفسير الآلى للكون ، على اعتبار أن وظيفة العلم تقوم فى تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها ، وتقتضى أن نحلل الأشياء التى يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمناهج البحث التجريبى ، وبهذه الروح رأوا أن العلم إذا عرض لدراسة الإنسان رفض إخضاع الحياة الإنسانية لمبادئ غير آلية يمكن أن تتدخل فى أية لحظة وتهدم الترابط العِلّى بين المؤثرات واستجاباتها ، فالعلم — فى نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الإنسان لدراساته ومناهجها إلا إذا اعتبره شبيهاً بآلة معقدة تخضع فى عملها لنفس القانون الذى تخضع له سائر أجزاء الكون الذى يدرسه العلم ، إذ ليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الأجزاء ، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلا عن الجسم ، فإن دراستنا العلمية له يجب أن تكون موضوعية وليست ذاتية ، ويتيسر هذا النوع من الدراسة عن طريق اللغة التى يتحدثها الإنسان والأفعال التى يأتيها ، كما ندرس نمو النبات وحركات الكواكب السيارة ونحوها ، بهذا يدرس العلم الإنسان وكأنه

---

(1) Bahm, ibid. ch, 16 ولا سيما ص ١٩٧ — ٩٨ .

(2) قارن : Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics (1948) فى الفصل السابع — الشطر الثانى عن قضية الإرادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

« عيّنة معملية » للإنسان تخضع للملاحظة وللتجربة ، ولا بأس من أن نسجل فى هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة المعملية نقتبسه من كتاب « هوارد » فى « الدراسة الصحيحة للجنس البشرى »(١) .

وفيها يقول « هوارد » فى تحليله للإنسان إنه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هى :

ماء يكفى لملء برميل يسع عشرة جالونات .
ودهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون
وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص
وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رءوس عيدان الكبريت
وحديد يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم
وكلس (جير) يكفى لبياض « تقفيصه » فراخ .
وكميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت .

فإذا جُمعت هذه المواد وخُلط بعضها بالبعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة ...!! أى أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان كما توجد قاعدة لإنتاج أى شيء مادى آخر ، فإذا قيل إن هذه القاعدة تنسحب على الجسم وحده ولا تطبق على العقل اللامادى ، كان علينا أن نلجأ فى إبطال هذا الاعتراض إلى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفصيلة والنوع والجنس والوراثات الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية ، وأن نستفتى علماء النفس لنعرف ما يتصل بالميول الوراثية والأمزجة والتركيب العقلى والعقد اللاشعورية ، وسنرى أن فى الإمكان إخضاع العقل والخلق للقاعدة السالفة الذكر ، وهى التى تقرر إمكان إنتاج إنسان على نحو ما تنتج السلع . . ! !

---

(١) B. A. Howard, The Proper Study of Mankind.
وقد أشار إليه جود فى كتابه السالف الذكر .

هذه كلمة عاجلة عن المادية[1] ، نرجئ مناقشتها إلى ما بعد الحديث عن :

المذهب الروحي Spiritualism [2] :

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحي بالروح أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل وحده ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في أصلها ، إنه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمخ ، ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علّية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا للمخ ، لأن المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فإننا إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس وإنما نعرفها بالتفكير المجرّد وحده ، نجم عن هذا أن هذه الطبيعة روحية لا محالة .

وقد نشأ المذهب الروحي في الفلسفة بعد المذهب المادي ، لأن العقل يتجه بطبيعته إلى المحسوس أولا ، ولكنه سرعان ما يتجاوزه إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسراره ! وقد بدت نواة المذهب الروحي في نظرية المـُثُل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المـُثُل — نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف في تفسيرهم لطبيعة العقل أو الروح ، فمنهم من يُغلّب جانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ العاطفة أو نصيب

---

(١) قارن : Joad, C.E.M., Guide to modern thought

(٢) يراد بالمذهب الروحي Spiritualism الاتجاه إلى رد الظواهر المادية والبدنية إلى ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل ، فهو يفترق عن مذهب تحضير الأرواح Spiritism الذي يجعل للأرواح كياناً مستقلا عن الأجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت (أي بعد مفارقتها للبدن) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الإنجليز المذهب الروحي أحياناً mentalism و Idealism و Psychical Monism و pansychism (مع فروق دقيقة بين معاني هذه المصطلحات) .

الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل مُسيراً ومن يراه حُرّا ، ومنهم من يعدّه وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر الصور التى اتخذها المذهب الروحى عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للخوض فى هذه الصور وتفاصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحيين — تيسيراً للفهم — إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجعه إلى عقل واحد أو نظام عقلى فريد ، فلنقف قليلا عند كل منهما :

(أ) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو فى فلسفة « ليبنتز » + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، و « باركلى » + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولهما يعتبر منشئ المذهب الروحى الحديث[1] إذ هاجم المذهب الآلى الذى فسر به ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرّات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا فى الذهن ، ولا تتعرض للفناء وتنزع دواماً إلى العمل والحركة ، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكوّن الأشياء ، يوجدها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهى مدركة وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقى من الجماد إلى الحيوان فالإنسان فالله « مناد المنادات » فيما يسميه « ليبنتز » ومن ثمّ لا يكون للعالم الخارجى أو المـــادة فى كل صورها وجود بذاتها .

أما عن العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت

---

(١) كان متديناً على طريقة أتباع المذهب الطبيعى الإلهى Deism فلما أشرف على الموت رفض أن يحضر وفاته رجل دين ، فدفن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأبينه أكاديمية برلين التى كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأبينه الجمعية الملكية بلندن وإن أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

ردّ الموجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد وقرر اتحادهما وجعل الغُدّة الصنوبرية وساطة الاتصال بينهما ! ومالبرانش + ١٧١٥ يردها إلى علل المصادفة والاتفاق Causes Occasionelles التى تتحقق بها إرادة الله ، وذهب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد ردّ الاتصال إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله ، بتدبير معقول ، قد أعدّ منذ الأزل لكل ذرّة نظاماً تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من ذرّات . . . إلى آخر ما ذهب إليه فى تفسيره الروحى للوجود .

وجرى فى التيار الروحى فى تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هربارت Herbart ووليام ڤونت W. Wundt ولطزه H. Lotze وفخنر T. Fechner وغيرهم كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالى idealism فى نظرية المعرفة ، وسنتحدث عنه فى الباب التالى ، لأن هذا المذهب يجعل موضوعات الفكر المباشر هى المعانى وليست الأشياء فيلزم عن هذا إنكار المادة ، هكذا كانت اللامادية Immaterialism عند « باركلى » + ١٧٥٣ ومن جرى مجراه ، بهذا يُؤَوّل الوجود المادى تأويلا روحياً ولا يكون لغير الذوات العاقلة وجود[١] ، فلنقف قليلا عند « باركلى » الذى جمع بين التجريبية والروحية ، فرَدّ المعرفة إلى الحس ، ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود المحسوسات !

كان « باركلى » رجل دِين فى عصر فشَت فيه الإباحة واستفحل فيه تمرد الناس على الدين ومبادئه ، ومن هنا كانت ثورته على المادية وأهلها ، فالتمس فى « المثالية » تقويض الأسس التى أقام عليها الماديون مذهبهم ، وانتهى إلى مذهب فى « اللامادية » وضع لتفسيره رسالته « نظرية جديدة فى الرؤية » A New Theory of Vision مهّد فيه لكتاب أنضج عن « أصول المعرفة الإنسانية » Principles of Human Knowledge نشره وهو فى الخامسة

---

(١) Cf. W. Jerusalem p. 149 ff.

والعشرين من عمره (عام ١٧١٠) وبعد ثلاثة أعوام نشر عرضاً شعبياً للمذهب فى كتابه «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس» Threv Dialogues between Hylas & Philonous (رمز بالأول إلى فيلسوف مادى ، وبالثانى إلى فيلسوف روحى ، وانتهى آخر الأمر إلى اقتناع الأول بمذهب اللامادية) .

فى هذا المذهب اعتبر باركلى العالم الخارجى مجرد أفكار تقوم فى العقل ، إذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجرى فيها من خواطر ، ويدور بها من أفكار ، الرأى عنده أن « الموجود هو المدرَك esse est percipi والمدرَك معنى ، وليست الأجسام إلا تصورات الروح ، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! « فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه ، وإذا لم أبصر شيئاً فإنى لا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود » فالمادة معنى لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلا على وجودها ، المادة تعرف بصفاتها (الحسية) وليست هذه إلا من عمل العقل .

بل إن « باركلى » لايسلم بوجود معان كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، إنها لاتوجد خارج الذهن ، إذ لا موجود إلا المدرَك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ؛ إن الأشياء من كتب وأشجار وحوائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يُدلَّل على وجودها بالصدق الإلهى كما فعل ديكارت ، ولكن هذه الأشياء من مرئيات ومسموعات ومذوقات وغيرها من محسوسات ، ليست عند باركلى إلا مجرد صوَر صوّرها العقل ، إنها من عمل العقل الباطنى ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تُحوّل المعانى إلى أشياء ولا تحوّل الأشياء إلى معان !

بقى الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون فى المعرفة ، فكيف تأتّى لهم هذا إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟ يدحض باركلى هذا الاعتراض بالالتجاء إلى الله ، ويقول إنه تعالى هو الذى نسّق بعنايته مدركاتنا ونظّم بحكمته أفكارنا ، وعن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدلّ على وجود الله وقدرته

من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أنكر باركلي وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحة وتقويض المادية الفاشية في عصره .

(ب) مذهب الروحية الواحدي :

ويتمثل هذا في مذهب المثالية المطلقة Absobute Idealism الذي يمثله في ألمانيا فشته J. G .Fichte ١٨١٤ + وهيجل Hegel ١٨٣١ + وشيلنج F. W. Schelling ١٨٥٤ + وشوپنهاور Schopenhauer ١٨٦٠ + وهارتمان + ١٩٠٦ وبشر به في إنجلترا توماس هل جرين Green ١٨٨٢ + وبرادلي وبوزانكيت ، ويدعو إليه في أمريكا جُوسيّارويس Josiah Royce ١٩١٦ + وكنجهام . . . وغير هؤلاء كثيرون . والمقام هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم في هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة .

تعقيب :

تعقيباً على المادية والروحية نلاحظ أن مزاعم الماديين تتداعى حين نقول إن الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلول لها لا ينفي عقلية العقل ؛ كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضي أن نسلم بأن صفات الجسم هي نفسها صفات العقل تماماً ، وليس من اليسير أن يسلّم بذلك .

وإذا كنا نقول إن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من الناحية الشكلية على الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التي تجعل قيام الظواهر النفسية ممكناً .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، فليس في وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة ، والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالغةً ما بلغت قوّتها لا تكفى لإبطال الرأى الذى يقول إن الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفى تحليل هنرى برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة ما يكفى للتمييز الدقيق بين هاتين الطائفتين من الظواهر(١) .

أما عن دراسة الإنسان دراسة معملية على النحو الذى رأيناه عند « هوارد » حين رده إلى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير ونحوه ، فإننا نعيد ما قلناه فى مناسبة سابقة(٢) من أن شخصية الإنسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه ، وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيقية والسيكولوچية بمختلف صورها ، والاقتصادية والإحصائية والبيولوچية والأنثروپولوچية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الإنسان ونواحيه ، لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها ليس إلى أنها لم تستوف دراسة جزء من أجزائه ، بل إلى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، إن الإنسان هو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها وعلى مجموعها كمجموع أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلا عنها وأسمى منها هو الإنسان الذى يعجز العلم التجريبى عن تفسيره . . . وما أصدق قوله تعالى فى إعجاز الخلق : « يا أيها الناس ضُرب مثَلٌ فاستمعوا له : إن الذين تَدْعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإنْ يَسْلُبْهُم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعُف الطالب والمطلوب ، ما قَدَرُوا الله حق قدره ، إن الله لقوى عزيز » .

أما القول بأن منهج البحث العلمى يقتضى العالم ألا يسلّم بغير التفسير الآلى للكون ، أن العالم يتعيّن عليه أن يلتزم هذا المنهج أثناء قيامه بأبحاثه ، ولا يمنع هذا من أن يتدين بعد هذا على طريقة الناس ، لأنه إنسان قبل أن يكون عالما .

(١) قارن فى نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.
وعن طبيعة المادية C.E.M. Joad, Guide to Philos. p. 495 ff.

(٢) ص ٦١ — ٢ من هذا الكتاب .

وقد قيل إن المادية غير علمية ، لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تغفل مقررات علوم الجمال والأخلاق والاقتصاد ونحوها من علوم إنسانية ، فإذا كانت هذه الإنسانيات علوماً كانت المادية غير علمية فى تجاهلها لهذه العلوم ، شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التى تقلل من شأن العلوم الطبيعية ، بل إن مذاهب الميتافيزيقيا التى تهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى فى طابعها العلمى من تلك المذاهب (العلمية التى تستند إلى علم أو تقوم على قِلّة من العلوم) .

وإذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا من قبل ، كانت المادية مذهباً من مذاهب التأليه تَنَكَّر فى زِيٍّ مقنَّع ! وإذا كان الاعتقاد فى الله — بمعناه التقليدى — خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية — التى هى مذهب تأليه يحمل اسماً آخر ، وهماً باطلا .

على أن من الإنصاف أن نقول إن المادية يرجع إليها الفضل فى فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس ، وهى التى أوحت بالأبحاث الدقيقة التى كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كمبدأ ، أى منهج يرشدنا إلى كشف الحقائق ، لا كنظرية فى تفسير الوجود[1] .

أما الروحية فإنها — مع كل ما يمكن أن يقال فيها — تبدأ بشىء لا يرتقى إليه الشك ، ذلك أن كل إنسان — أيا كانت عقيدته — يسلم بوجود شعوره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقدماً — حتى عند من ينكر وجود العقل — افتراض وجود عقل يفكر ، ومع افتراض أنه يشك فى كل شىء ، لا يستطيع أن يشك — فى أنه يشك — فيما قال ديكارت من قبل — ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفى برهاناً على أن العالم كله عقل أو روح ، إلا أنه يكفى شاهداً على وجود عقل أو شعور أو روح أو نحو ذلك .

---

(١) قارن فى النتائج العملية للمادية Paulsen, op. cit. p. 67 ff.

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذى يفهمه معظم العلماء الطبيعيين فى وقتنا الحاضر ، إنهم يبحثون فى أشياء محسوسة وليس فى أفكار — كما عرفنا من قبل — أنهم يدرسون الجواهر الفردة المادية والأمراض والكواكب ونحوها ، وهى بطبيعة الحال ظواهر حسية وليست عقلية ، وليس من المألوف فى معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء فى أرواح أو عقول ، أو أن يلجأوا إلى عقل أسمى أو روح أعلى يلتمسون عنده حلاً لإشكال أو تفسيراً لظاهرة ، إنهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل ، ومن ثم افتقدت الروحية شروط الموضوعات العلمية .

هذا إلى أن باركلى حين رد الأشياء إلى الأفكار ، واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية ، قد أخفق فى تفسير اتفاق الناس فى معرفتها ، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لايحل هذا الإشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون التناسق الأزلى عند ليبنتز ، وهو القانون الذى فسر فيه ترابط الذرات بعضها بالبعض الآخر ، وأرجعه إلى الله كما قلنا منذ حين .

بل إن المضىّ فى مذهب باركلى حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها ! إنه يقول إن الموجود هو المدرَك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ، ومسايرةً لهذا المنطق لاندرى كيف يتأتّى للعقول والأرواح أن يكون لها وجود — إلا كمجرد أفكار فى الذهن ؟ وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسماها . . !

بهذا يتداعى عالم العقول والأرواح ، ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه .. ! بل إن هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء داڤيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume فسار فى مذهب باركلى حتى نهايته ، قال باركلى إننا لا ندرك من الأشياء إلا صفاتها الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقى خارج أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود حقيقى . . !

فى الحق إن مشكلة الوجود لا تُحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ، وقد تُحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رُد الوجود إلى المادة والروح معاً ، وهذا هو ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائى Dualism على ما أسلفنا .

وقد بدت الثنائية قديماً عند « أرسطو » وأستاذه « أفلاطون » ، وحديثاً عند « ديكارت » الذى فصل بين مفهوم المادة — باعتبارها امتداداً — ومفهوم العقل — باعتباره تفكيراً ، وفشل فى شرح العلاقة بينهما حتى حاول « جلنكس » + ١٦٦٩ A. Geulincx ردها إلى المصادفة بفعل الله المباشر — وهذا هو مذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism . وهو تفسير لم يرُق رجال اللاهوت لأنه رد إلى الله كل جريمة يأتيها الإنسان ! (وإن كانت الثنائية مذهب العقائد الدينية كلها) .

وذهب « سبينوزا » إلى اعتبار الوجود — بما فيه من مادة وفكر — حقيقة واحدة ، فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحدى Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث فى تفسير الوجود النظرُ فى مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضى السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجّب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولا لإشكاله ، فمنهم من ذهب إلى أن وراء الظواهر إلهاً أو آلهة ، ومنهم من وحّد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده فى نظر جمهرة الناس . . . إلى غير هذا مما أشرنا إليه من قبل[1] .

حسبنا هذه الكلمة بياناً لعلم ما بعد الطبيعة (الفلسفة العامة) وعلاقته بمشكلة الوجود ، وإشارةً خاطفة للمذاهب التى وضعها الفلاسفة حلاً لإشكالاته ، ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوضعيين والتجريبيين ومن إليهم ، توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه ، عسى أن يزيدنا هذا بياناً بحقيقة هذا المجال .

(١) انظر ص ٩٢ — ٣ من هذا الكتاب .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Gotshalk, D.W, Metaphysics in Modern Times(1940).

Hoernlè, R.F.A., Studies in Contemporary Metaphysics

Marvin, W.T., A First Book in Metaphysics

Taylor A.E., Elements of Metaphysics

Deussen, P., Elements of Metaphysics

Fullerton, G.S., System of Metaphysics

Hamilton, Lectures on Metaphysics

Durant Drake, Invitation to philosphy, 1933

Bergson, H. Intr. to Metaphysics, Eng. Trans, by T.H. Hulme

Whiteley, C.H. Introduction to Metaphysics (1950)

Hodgson, The Metaphysics of Experience

Bradley, Appearence and Reality

Mackenzie, J.S. Elements of Constructive Philosophy

Josiah Royce, The World and the Individual 2 vols.

Caird, E, "Metaphysic" (in the Encyclopedia Britannica)

Fouillèe, A. L'Avenir de la Mètaphysique

Lachelier. J, Psychologie et Mètaphysique

Hook, S. Metaphysics of Pragmatism

Whitehead, A.N, The Function of Reason, 1929.

Collingwood, An essay on Metaphysics

Gusdorf, G., Traitè de Mètaphysique, 1956

الفصل الثانى

ما بعد الطبيعة فى نظر خصومه

عرض ومناقشة

تمهيد فى خصوم الميتافيزيقا التقليدية – عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة – نقد الغزالى للتفكير الفلسفى – كانط والميتافيزيقا التقليدية – موقف الوضعية التقليدية (الكلاسيكية) من التفكير الميتافيزيقى – تمهيد فى الوضعية المنطقية المعاصرة – موقفها من التفكير الميتافيزيقى : (ا) إنكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة – مناقشة خصوم الميتافيزيقا – مناقشة مفكرى العرب – مناقشة الوضعية التقليدية – مناقشة الوضعية المنطقية – وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة .

تمهيد فى خصوم الميتافيزيقا التقليدية :

أثار التفكير الميتافيزيقى من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية وسوء الظن ، فضاق العامة وأنصاف المثقفين بالفلسفة لفرط عجزهم عن فهم معانيها الدقيقة ومفهوماتها الوعرة العميقة ، وأنكرها خصومها من المفكرين وتَـوَلوها بالسخرية اللاذعة ، فروى « وليم چيمس » + ١٩١٠ أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة أو « قبعة » سوداء لا وجود لها ! ! وقال « ڤولتير » + ١٧٨٨ Voltaire : إذا رأيتَ اثنين يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر . فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا . . ! إلى آخر هذه الموجة من السخرية .

وفى العصور القديمة تصدى لهدم الفلسفة الميتافيزيقية أصحاب مذهب الشك Scepticism – كما سنعرف عندما نتحدث على الشك الإپستمولوچى[1]

(١) انظر الفصل الأول من الكتاب الثالث – وقد أشرنا فى الفصل السالف إلى شك السوفسطائية ورد أرسطو عليه ص ٢٣٨ وما بعدها – وفصلنا فى بيان الشك الإپستمولوچى (ودلالته الخلقية) فى كتابنا : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ وما بعدها .

والأصل فى الشك أنه تعليق للحكم أو توقف عن إصداره Suspension of judgment ويكفى هذا لهدم العلم وتقويض الفلسفة معا .

وفى العصور الوسطى كان توجيه النقد العلنى للتفكير الميتافيزيقى — الذى ارتَضَتْه الكنيسة تأييداً للعقيدة المسيحية — أمرا محرما ، ومع هذا لا يشك المؤرخون فى وجود حركات قوية خفية معادية للتفكير الميتافيزيقى فى هذه العصور ، وإن خشى أصحابها أن يُعرف أمرهم فينالهم عذاب أليم !

أما فى الإسلام إبان العصور الوسطى فقد ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة الميتافيزيقية فى غير رفق ولا هوادة ، وقوّض الأسس التى انبنت عليها فى غير تردد ولا رحمة .

وفى العصور الحديثة فى أوربا تصدى لنقد الفلسفة الميتافيزيقية وهدمها أصحاب الفلسفات المعارضة ، إذ لم يكن من المعقول أن يسلم بها أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية ممن أنكروا الاهتمام بالعقل أداةً لمعرفة الحقيقة ، أو يرضى عنها أصحاب الوجودية الذين رفضوا التسليم بقدرة العقل على إدراك التجربة الإنسانية الحية ، والإلمام بعلاقة الإنسان بالكون ، أو يقبل التسليم بها أصحاب الفلسفة العملية البرجماتية الذين وحّدوا بين معنى الفكرة وآثارها العملية فى حياة الإنسان ؛ بل رفض التفكير الفلسفى الميتافيزيقى أصحاب النزعة العلمية المتطرفة Scientism الذين يعتقدون أن الحقائق لا تكون إلا فى العلم الطبيعى وحده ! ومن هؤلاء فى انجلترا أصحاب الفلسفة التحليلية Analytic philosophy فيصرح « برترند رسل » بأن الفلسفة عليها أن تستقى أحكامها من علم الطبيعة ! وفى ألمانيا من أصحاب هذه النزعة المتطرفة « هوسيرل » + ١٩٣٨ E. Husserl الذى يريد أن يجعل الفلسفة علما طبيعيا ! بل يؤيد هذه النزعة أصحاب الفلسفات النسبية جميعا Relativism وفى مقدمتهم فى فرنسا الوضعيون الذين تابعوا « أوجيست كونت » فى استبعاد الميتافيزيقا من نطاق البحث ، بحجة أنها عقيمة غير نافعة من ناحية ، وأنها

تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبى الناضج من ناحية أخرى ! والوضعيون المناطقة : — فى النمسا وانجلترا وأمريكا — ممن استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من نطاق البحث بحجة أن عباراتها لا تشير إلى مدلول حسى فى عالم الواقع ! والآن نقف قليلا لبيان بعض هذه الاتجاهات ، ولنبدأ بالحديث عن :

عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة[1] :

كانت فلسفة اليونان وعلومهم مثار الشك عند المتطرفين من أهل السنة ، وكان المفكر يُتَّهم بالزندقة إذا نزع فى تفكيره نزعة فلسفية ! ومن هنا كانت علوم القدماء فى نظر هؤلاء المتزمتين حكمةً مَشوبةً بكفر ! فتخفّى المشتغلون بالفلسفة اتّقاء للناس ! وطولب المحترفون من نساخى الكتب فى بغداد (عام ٢٧٧ هـ) بأن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتابا فى الفلسفة ! وحورب المنطق اليونانى اتقاءً لخطره على العقيدة ، برغم تأييد بعض أهل السنة له ، واعترافهم بمنفعته للدراسات الدينية ، وصدرت فتاوى دينية تحرم الاشتغال بالفلسفة والمنطق !!

ولكن أعمق خصوم الفلسفة تفكيرا ، وأغزرهم مادةً وأوسعهم اطلاعا ، وأقدرهم على كشف مواطن الضعف فى تفكير الفلاسفة ، كان « الغزالى » ، ولهذا آثرنا أن نقف قليلا عند :

نقد الغزالى للتفكير الفلسفى :

يمهد الغزالى لحملته على الفلسفة بقوله فى « المنقد من الضلال » إن من

(١) سنقتبس هذا الحديث من فصل طويل مسهب عقدناه على : « موقف الإسلام وفقهائه من التفكير الفلسفى فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة — فليرجع إليه من شاء مزيداً وتفصيلا .

لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساده ، وأنه لم يرَ أحداً من علماء الإسلام صرف همته وعنايته إلى ذلك (الرد على الفلاسفة) . . . ويقول إن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ، رميٌ فى عماية ! ومن أجل هذا جدّ الغزالى فى تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم ، حتى انتهى بعد ثلاث سنوات إلى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل ، ورأى أن الفلاسفة « على كثرة أصنافهم تلزمهم سمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوتٌ عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه » .

وتمشياً مع منهجه السالف فى إبطال ما يبدو فى الفلسفة منافياً للدين ، مهّد بوضع كتابه « مقاصد الفلاسفة » للإبانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم ! ثم اضطلع فى « تهافت الفلاسفة » بتفنيد مزاعمهم وإبطال دعاويهم وإثبات ضعف عقيدتهم فى مذاهبهم التى قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان ، وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين ، وأن يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض فى علومها ، إذ قلّ « من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين ، فإذا انتهى من هذا ، قرر أن التصوف يلى الوحى طريقاً إلى اكتشاف الحقيقة ، وأنه يفوق العقل الذى يتشبث به الفلاسفة مع قصوره عن إدراكها !

وقد قسم الفلاسفة فى المنقذ إلى ثلاثة أصناف : دهريون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان كذلك . . . ثم طبيعيون وهم الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ، ولكنهم أنكروا معاد النفس وجحدوا الآخرة والحساب فلم يبقَ عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، وهؤلاء أيضاً زنادقة . ثم الهيون : وهم المتأخرون منهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد هاجموا

الدهرية والطبيعيين ولكنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا ، فوجب تكفيرهم ، وتكفير متّبعيهم من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهم ! ويرى الغزالى أن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر فى ثلاثة أقسام : قسم يجب التفكير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلا .

وقد قسم الغزالى علومهم إلى رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ، ومجمل رأيه فى الأولى والثانية أنها لا تتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً ... ويمضى فى حديثه حتى يصل إلى الإلهيات ، وهى بيت القصيد ، لأن فيها « أكثر أغاليطهم » ، و « مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر » وقد صنف تهافته لإبطال هذه المسائل العشرين . فأما المسائل الثلاث التى خالف فيها الفلاسفة كافة الإسلاميين فكفروا من أجلها فهى :

١ — إنكار بعث الأجساد فهى فى رأيهم لا تحشر ، والمثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة ، والعقوبات روحانية لا جسمانية .

٢ — قَصْر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، وهو كفر صريح ، إذ « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » .

٣ — قولهم بقدم العالم وأزليته .

وليس بين المسلمين من ذهب إلى شيء من هذه المسائل — وأما ماوراء ذلك من نفى الصفات وقولهم إنه عالم بالذات — وما يجرى مجراه ، فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . ومن رأى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، كفرهم من أجل هذه المسائل السبع عشرة .

وقد ندد الغزالى فى تهافته بالفلاسفة ، ورماهم بالغباوة والحمق والزيغ وسوء الظن بالله ، والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه ! ولكن

تكفيرهم كان أقسى ما فى حملته التى أماتت الفلسفة فى الشرق الإسلامى — فيما ظنّ المستشرق مونك S. Munk ١٨٦٧ + — وضعضعت التفكير الفلسفى فى العالم الإسلامى وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين باقتباسات من أرسطو أو ابن سينا أو غيرهما ، وانصرف المفكرون فى المغرب الإسلامى عن الطبيعة وما بعد الطبيعة ، واتجهوا إلى العلوم العملية من أخلاق وسياسة — فيما يقول المستشرق دى بوير De. Boer .

وليس بدعاً منه هذا الهجوم ، فإن علماء الكلام — فيما يقول البارون كارا دى قو Carra de Vaux فى كتابه عن الغزالى ، قد زاولوا محاربة الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة ، لأن مذاهبهم — بالغاً مابلغ إخلاصهم فى إيمانهم — خطرٌ يهدد الدين فى رأى حماته ، لأنهم يعتزون بالعقل أكثر مما ينبغى .

ولكن من الإنصاف لهذا الرجل أن نقول إن الغزالى مع عدائه للعقل ومحاولته إبطال الفلسفة ، لم يحرّم الفلسفة جملةً من غير تفصيل ، لأن « الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام : قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين ، والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان » ثم يعقب قائلا فى تهافته « فهذا الغش ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه » . ثم إنه يشكو فى « معيار العلم » وفى « المنقذ » من نفرة رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين ، وهو يقرر أن الرياضيات مفيدة فى ذاتها ، وأنها فى أصلها لا تتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً ، وإن عاد فحذر مما ينجم عنها من آفات ، ينص عليها فى المنقذ وفاتحة العلوم معاً .

ولم يكن الغزالى أول من اضطلع بالتصدى لمهاجمة الفلاسفة وتبيان

باطلهم ، فقدسبقه إلى ذلك « ابن حزم » فى فصله ، و« الجوينى » فى برهانه فى أصول الدين وإرشاده فى قواعد الاعتقاد . . . وغير هذين من أسلافه ، ولكن الغزالى كان فى حملته على الفلسفة وتفنيدها ألذعهم نقدا وأقواهم تأثيرا فى نفوس الناس وعقول المفكرين معا ! وعلى نهجة سار الذين حاربوا الفلسفة ودعوا إلى اضطهاد أهلها ، وساعد هذا كله على ركود التفكير الفلسفى فى الشرق الإسلامى ، بل لعل أثره قد امتد إلى الغرب الإسلامى حتى كانت محنة ابن رشد وإحراق كتبه وإصدار منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! بل بالغ المتأخرون من رجال الدين منذ القرن السابع للهجرة فى التنفير من الفلسفة وأهلها حتى أصدر ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى عام ٦٤٣ ﻫ فتوى دينية يحرم فيها الاشتغال بالفلسفه والمنطق تعلما وتعلما . . . !! ومضى فى معاداة الفلسفة ابن تيمية الحنبلى (المتوفى عام ٧٢٩ ﻫ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ٧٥١ ﻫ) وغيرهما من الحنابلة المتزمتين[1] .

كانط والميتافيزيقا التقليدية :

بل رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدى إمام الفلسفة العقلية فى القرن الثامن عشر « كانط » + ١٨٠٤ Kant إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة فى عصره وهى الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأعجبه الأولان وأرضاه الأساس الذى قاما عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجماطيقية dogmatic التى لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهاناً ، وبمقدار اتفاق العقول فى مجال العلم الرياضى والعلم الطبيعى بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط » أن يعرف

---

(١) انظر فى تفصيل هذا كله كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ ص ١١٥ وما بعدها .

شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب فى استحالة كسب معرفة ميتافيزيقية — وإن سلم بأن فى الإنسان استعداداً طبيعياً للميتافيزيقيا من الناحية الخلقية .

وانتهى إلى أن العقل النظرى بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الأشياء إلى إدراك حقيقة الأشياء فى ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة — ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التى تدعى قدرة العقل على إدراك موضوعات تتجاوز إدراك التجربة ، وبهذا تتخطى الأشياء كما تبدو لنا إلى الأشياء فى ذاتها ، من هنا استحال قيام ميتافيزيقا نظرية فى نظر « كانط » ، قرر هذا فى عدة رسائل وضعها بين عامى ١٧٦٠ ، ١٧٧٠ ثم عاد فأثبته بوضوح وتفصيل فى كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » .

هذه هى الميتافيزيقا التقليدية التى تـوخى إبطالها ، ولكنه صرح بأن الميتافيزيقا هى الفلسفة الحقيقية ، أو هى الفلسفة عينها ، لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية فى المعرفة والعمل ، فقرر فى كتابه « نقد العقل العملى » وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلمات » Postulates لا تدخل فى نطاق العقل النظرى الذى لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز ظواهر الأشياء ، هى مسلمات العقل العملى وليس فى وسع العقل النظرى أن يقيم الدليل عليها . . . حسبنا هذا فإن المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكانطية ، ويكفى ما أسلفنا إشارة إلى خصومة « كانط » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التى أقام عليها رأيه .

وليس من شأننا أن نخوض فى هذه الحملات ، ولا أن نقف لتأريخها وتـتـبـع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصومها من أصحاب النزعة العلمية المتطرفة ، ونعنى بهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة ، وأن نعقب بمناقشتهما وبيان وجه الحاجة إلى الميتافيزيقا :

موقف الوضعية التقليدية (الكلاسيكية) من التفكير الميتافيزيقى :

أنكر المذهب الوضعى كل تفكير قَبْلى ميتافيزيقى ، واستبعد البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى ، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبى ، وقد كان أوجست كونت August ١٨٥٧ + Comte إمام هذا المذهب وواضع اسمه ؛ ويقول G,H. Lewis فى كتابه « فلسفة العلوم عند كونت » Comte's philos. of Sciences إن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعى جديد ، إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية — وقد أقرت ديناً إلهه الإنسانية[1] ؛

والوضعية تنتهى إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها ! كانت قائمة يوم كانت فى الواقع مرادفة للعلم ! وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقلّ موضوعاً ومنهجاً ، ثم تشعب إلى علوم ، وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضوعات التى كشف عنها البحث ، فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! إذ اختفت من العقل البشرى كما توارت من العالم الخارجى ، وتلاشت من البحث السيكولوجى بعد أن قام علم النفس التجريبى ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريدة فى نطاق ضيق . . . الخ . ودراسة

---

(١) انظر أيضاً Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte فى جزءين ترجمه للفرنسية Bordeaux

J.S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه للفرنسية Clèmence

E. Caird, Social Philosophy and Religion of Comte

(ولا سيما الفصول الثلاثة الأولى وهى ثلاثة أرباع الكتاب) .

تاريخها تحقّر من شأنها ، إذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدى إلى حل نهائى عام لمشكلة مّا ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التى تصادفهم ، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة ، وإذا نحن قارنا بين النجاح الذى أصابه العلم الوضعى ، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة à priori لاحظنا أن كل شىء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقدور العقل البشرى أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر .

والبحث العقلى فى موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة البشرية نســبية ، ولا يحاول الوضعيون[1] أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل العقل ونقده ، بل يدللون عليها بما توهموه تاريخاً للعقل ، فيرى « كونت » أن العقل قد مرّ بثلاث مراحل أو أدوار هى الدور اللاهوتى thèologique والميتافيزيقى mètaphysique والواقعى (أو الوضعى وهو الدور العلمى) positif وهذا هو قانون الأطوار الثلاثة :

فى الدور الأول كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة الطبيعة ، وكان منهجه فى ذلك قائما على الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية — كالآلهة والشياطين — وقد أثرت المعانى اللاهوتية

---

(١) P. Janet et G. Sèailles, p 20 - 22 (فى النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٣ — ٢٤) وقارن يوسف كرم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ — ٢ .

H. Calderwood, Handbook of Moral Philosophy p. 338. ff.

J. Martineau, Types of Ethical Theory vol. I Book II p. 394-512 وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

تأثيراً ملحوظاً فى الحياة الخلقية والاجتماعية . وبدا هذا الدور حين استقرت الكثلكة وسادت سلطة الكهنة والملوك .

وفى الدور الميتافيزيقى يظل العقــل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها فى باطن الأشياء وهى معانى مجردة ، بهذا خالف الدَّورَ اللاهوتى فى أنه أحل المجرد مكان المشخص ، ووضع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة (الملاحظة) فتحتل فيه مكاناً ثانوياً .

وفى الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين فى البحث موضوعاً ومنهجاً ، ويعدل عن البحث فى أصل الكون ومصيره وعلله الخفية ، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، ويقيمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؛ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطوره إلى الكمال ، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم ، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبى فهو خارج مجال العلم ، ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التى لا تعالج بهذا المنهج لا تُحَل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينقضها ، وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقة المعاصرة .

وقد جاهد أتباع كونت فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية الصورية عن الفلسفة وعلومها . واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية ، وتركوا

الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج التجربة ، وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم في الكثير من العلوم الفلسفية والجزئية ، وبدا هذا في كتابات رينان + ١٨٩٢ Renan في تاريخ الأديان ، ودوركايم + ١٩١٧ E. Durkheim في علم الاجتماع وليفي برول + ١٩٣٩ Lèvy-Bruhl في علم الأخلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Goblot في علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot في علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine في علم الجمال .

تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة :

نمهد بكلمة عن الوضعية المنطقية المعاصرة ، نجلو بها ما يحتمل أن يكون غامضا منها ، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير الميتافيزيقي :

الوضعية المنطقية[1] اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ! قصر أتباعه مهمة الفلاسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقياً ، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر والثامن عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ وردّ هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإيرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » + ١٨٩٤ Helmholtz وماخ وبوانكاريه + ١٩١٢ + H. Poincarè وأينشتاين + ١٩٥٥ Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية Logical (or Scientific) positivism (or empiricism).

التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضى وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال « فريجة »[١] « ووايتهد » + ١٩٤٧ Whitehead و « برتراند رسل » و « فتجشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein[٢] .

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذى ألّفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل » و « وايتهيد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه[٣] ، إذ حاول المؤلفان فى كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فتجشتاين » الذى فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلغة رمزية ، وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه فى حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث فى طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذى ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برترند رسل » واعتُبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذى التقت عنده « مدرسة فينا » Viennese (or Vinna) Circle التى صدرت عنها الوضعية (أو التجريبية) المنطقية ،

---

(١) F. L. Frege + 1925 رياضى ومنطقى ألمانى ، كان أستاذ الرياضة بجامعة يينا (من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقى فى القرن الماضى غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثانى مؤسسى المنطق الرمزى كما سنعرف بعد .

(٢) ولد فى النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق فى نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

(٣) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التى تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمى إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة (انظر .Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945) .

كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحملة على الميتافيزيقيا باعتبارها خطأ مرده إلى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت جماعة ڤينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك[1] » وكان من أعضائها البارزين « رودلف كارنب »[2] و« برجمان » Bergmann و« هربرت فيجل » المولود عام ١٩٠٢ H. Feigl و« نيرا » + ١٩٤٥ O. Neurah و« ويسمان » + ١٩٥٩ F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال النمسا أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة ، فرحل ويسمان ونيرا إلى إنجلترا — وكان يقيم بها ڤتجشتاين ، وأما فيجل وكارنب فقد رحلا إلى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقى ، لأنها تدين بشطر كبير من اتجاهها إلى المنطق الرمزى وتحليله النقدى الذى أبان — على يد ڤتجشتاين وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقى وليس على التحليل النفسى — كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وإن كان هذا لا ينفى القول بأن فلسفة جماعة ڤينا تهدف إلى وضع فلسفة علمية جديدة ، كرجع لنظريات ڤتجشتاين ومحاولة لتفادى الصعوبات التى واجهتها وعجزت عن حلها .

---

(١) Moritz Schick قتله طالب بجامعة ڤينا رمياً بالرصاص لأنه اعتقد خطأ أنه صرف عنه صديقته ! وبمقتله عام ١٩٣٦ انحلت جماعة ڤينا وإن لبث اتجاهها العلمى قائماً .

(٢) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً فى جامعة ڤينا فأستاذاً للفلسفة فى جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ ثم نقل إلى جامعة كاليفورنيا ، وقد شارك فى نشر Journal of United Scienee وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصورى وتطبيقه على مشاكل الأپستمولوچيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة فى تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقى على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطقى فى الوضعية المنطقية .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها فى عام ١٩٢٨ تعديلاتٌ جوهرية جمة ، ولكن تقريرها الرسمى ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس مكين أمين للعلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا لا تحمل معنى يمكن أن يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذى يُصطنع لتحقيق أهدافها هو منهج التحليل المنطقى الذى يهدف إلى تحقيق الوضوح فى التفكير وإزالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها[1] .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه ، فقد سيق إلى محاولة تحقيقها — على وجه مّا — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين فى القرن التاسع عشر ، ولا يخطئ من يذكر الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية — فى هذا الصدد ، وقد كانت الفلسفة التحليلية علَماً على مدرسة كامبردج — التى كان من أساطينها المعاصرين « مور » E. G. Moore و « برترند رسل » Russell و « ستبنج » Stebbing و « بروض » C. D. Broad ولا يزال بينها وبين مدرسة المثاليين فى أكسفورد نزاع عنيف .

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمى ، وأبقت على التحليل المنطقى وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافزيقى :

(ا) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

عرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن نوازن الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، لنرى مواضع اختلافهما ومواضع اتفاقهما :

---

(١) قارن J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1936. (Introduction).

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هي التي تسللت إلى وضعية ڤينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى فى وضعية القرن الماضى فتبدو فى جانبها العملى ، إذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحققه للإنسان من مصالح ، فالمقياس الرئيسى لكل ما هو علمى أصيل هو قيمة المعرفة فى حياة الإنسان ، وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخى فى مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المنهج التجريبى مصدراً للحقائق ، وهذه هى الخاصية الوحيدة التى تسللت إلى مدرسة ڤينا وإن أدركها تطور على يد أعضاء هذه الجماعة .

اعتبر كونت وأتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحاً من قضايا اللاهوت ، وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعاً ، ومن ثَم وجب رفضها ، والاكتفاء بقضايا المجال التجريبى ، لأن التثبت من صحتها فى حدود الخبرة الحسية ميسورٌ لكل باحث ، ومن رأى الوضعيين أيضاً أن التفكير الميتافيزيقى عديم النفع .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية الكلاسيكية فى موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس تماماً ، لا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس أنها عديمة النفع فى حياة الإنسان ، ولا على أساس أنها لا تحتمل برهاناً ولا تقبل حلا ، ولكن على أساس أنها كلام فارغ nonsense لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ ، ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها عند جماعة ڤينا بأى وجه من الوجوه ، من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية ڤينا المنطقية ، وإن لم توجد بينهما هوة سحيقة القرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً ، لأن مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدى بنا فى يسر إلى أن تقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً لأن هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التى دعت إليه » .

ومع استثناء « ماخ » وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين في القرن الماضي ما بعد الطبيعة مجموعة قضايا ذات معنى ولكنها لا تقبل برهاناً ولا جدوى من ورائها .

هذا إلى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقي ، فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد ، بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الاتجاهين ، فالمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفهومات عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقياً للتثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية ، أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياساً لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة في اهتمام كلتيهما بالمنهج التجريبي ، باعتباره المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومع هذا فإن دواعي الاعتقاد فيه مختلفة في الحالين(١) — كما أشرنا منذ حين .

(ب) إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وإيضاحاً للإشارات السالفة في إنكار التجريبية المعاصرة للتفكر الميتافيزيقي ، نضيف كلمة عن فكرتهم عن التحليل المنطقي للعبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذي أدى عندهم إلى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمي :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادي بما هو كذلك ، والبحث في لانهائية الكون ومكان الإنسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة في مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة ، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير في هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع

---

(١) Weinberg, op. cit., p. 6 — 9.

لمشكلة من هذه المشكلات ، وعمد الوضعيون المناطقة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق فى أمرها ، وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى — كما قلنا من قبل — وقنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فماذا يراد بالتحليل المنطقى ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معانى الألفاظ ، وإلا كانت قواميس اللغة ومعاجمها كفيلة بتحقيق هذه الغاية ، إنما يراد بالتحليل المنطقى إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحةً جلية متميزة ، فالتحليل يتناول اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية أو يصطنعها الباحثون فى دراساتهم العلمية ، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التى تحمل معنى ، والعبارات الخلو من كل معنى .

إن القضية — فى عرف المنطق التقليدى — هى كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهى تبدو فى نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأليفية ، فلنعقب على كل منهما بكلمة حتى نتبين الأساس الذى أقام عليه الوضعيون المناطقة استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى :

القضايا التحليلية Analytic Propositions : هى أحكام أوّلية قبْلية سابقة على التجربة كقولنا : الجسم ممتد ، الكل أكبر من جزئه ، ما هو هو (وهو مبدأ الهُوية) . . . ومثل هذه الأحكام يصدق بها العقل متى عرف مفهومات حدودها ، وإنكار القضية التحليلية يتضمن تناقضاً ، فقولنا ٢ + ٢ = ٤ — إذا اتفقنا على معانى حدودها كان إنكارها يعنى أن ١ + ١ + ١ + ١ لا تساوى مختصرها وهو رقم ٤ ! أى لا تساوى نفسها وهذا تناقض ، ومن هنا قيل إن القضية التحليلية صادقة على سبيل اليقين فى كل الأحوال . . . حتى فى المريخ !

ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية ، يُستخرج محمولها من موضوعها بغير زيادة ، قيل إنها لا تنبئ عن علم جديد ، ومن هنا قيل إنها تحصيل حاصل tautology ويتمثل هذا النوع من القضايا فى قضايا العلوم الصورية (وهى المنطق والرياضيات) ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه أى قانون عدم التناقض Law of non-contradiction .

أما القضايا التركيبية Synthetic p. فهى عبارات تزيد محمولاتها عن موضوعاتها ما ينبئ عن علم جديد ، ومن ثم كانت تحتمل الصدق والكذب ، ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع — أى العالم الخارجى — وهى بعدية تكتسب بالتجربة مثل : الخط المستقيم أقصر بُعد بين نقطتين ، وتتمثل مثل هذه القضايا العلوم الطبيعية ، وميزتها إمكان التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الطبيعة ، وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية — حالا أو مستقبلا — فهى عبارة لا تحمل معنى [1] ، وسنعود إلى الحديث عن مبدأ التحقق فى التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام على مستويات الحق والباطل فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وهكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية إما تحليلية كقضايا العلوم الرياضية وهى تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التى تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته اختبارَه تجريبياً ، وما عدا

---

(١) انظر : A. J. Ayer Language, Truth and Logic, 1949.

ولا سيما ص ٥ و ١٦ و ٣١ عن الأولى و ٩ و ١٠ و ٧٨ — ٩ .

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism. 1950.

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها عن موقف « آير » بوجه عام .

H. Feigl, Logical Empericism (in : Twentieth Century Philos., 1947.

Pap, (Arthur), Elements of Analytic Philosophy, 1949.

B. Russell, Hist of Western Philos., 1948. ch. XXX I., p. 857 ff.

د . زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا .

هذين النوعين من العبارات يُعدّ في نظر الوضعيين المناطقة أقرب إلى التعبيرات العاطفية الانفعالية منه إلى المعرفة العلمية ، ومن ثم كان في نظرهم كلاماً فارغاً لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تُستبعد من مجال البحث العلمي العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمر والنهي والتعجب والاستفهام — كما تُستبعد قضايا القيم ، وهي العبارات التي تعبر عما ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال ، لأن « ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، وسنعود إلى بيان هذا في الباب الرابع — كما تُستبعد قضايا الميتافيزيقا التي قد تُعدّ في نظر النحويين مثلا عباراتٍ مفيدةً تتألف من مبتدأ وخبر — كقولنا : النفس خالدة ، الله موجود ، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية ... هذه العبارات لا تعتبر في رأى المناطقة الوضعيين قضايا بالمعنى الذى أسلفناه ، لا تدخل في مجال القضايا التحليليـــة لأن محمولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ، ولا هي تساويها بحيث تعتبر تفسيراً لها ، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل ، ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل ، فليس في العالم الخارجي كائن يخضع للحس اسمه النفس . . . الخ الخ . إن « الوقائع التي تعبر عنها مثل هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقي ولا بأي منهج تجريبي ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقي والمنهج التجريبي لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين المناطقة « وينبرج » في الفصل الذى عقده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا(١) أما مناهج الحدس والاستنباط العقلي التي اصطنعها الفلاسفة العقليون في إقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلا في نظر هذه التجريبية المنطقية .

* * *

---

(١) Weinberg op. cit., ch 4, p. 179.

ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية فى مهاجمتها للتفكير الأوّلى الميتافيزيقى واهتمامها بالرياضيات ، قد عرفت منذ قرنين من الزمان ، فإن « داڤيد هيوم » + ١٧٧٦ هو جد الوضعية المنطقية فى هذا الصدد غير منازع ، إذ صرح فى كتابه « بحث فى العقل البشرى » — منذ قرنين من الزمان — برفض التفكير القبْلى أداةً لكشف أسرار الكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يُطمأن إلى صحته ، ويقول كلمته التى تردد صداها عند المعاصرين من الوضعيين : إذا عرض لنا أى كتاب فى اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وجب أن نسأل أنفسنا : هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد ؟ فإذا كان الجواب سلباً فلنسأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبى الذى يتناول حقائق الواقع فى هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقى بالكتاب إلى النار ونحن آمنون ، (Commit it then to the flames) إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والوهم والخداع (١) .

وقد راق هذا النص دعاة الوضعية المنطقية لأنهم ينكرون كل معرفة أوّلية قبْلية ، ويردون العلم الصادق إلى التجربة أو الرياضة ، ولهذا يقتبس « كارنب » Carnrap النص السالف الذكر ويعقب عليه قائلا : ونحن على اتفاق مع هذا الرأى الذى يرويه « هيوم » ، وخلاصته مترجماً إلى لغتنا — أى لغة التجريبية المنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى (٢) .

هذا هو موقف « كارنب » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A.J. Ayer

---

(١) D. Hume An Enquiry Concerning Human Understanding, Part III. Sec XII. والنص موجـود فى Barnes p. 25 . وكذلك فى آير وكارنب كما سنعرف بعد قليل .

(٢) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30 - 31.
R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax p. 36.

زعيم الوضعية المنطقة اليوم فى انجلترا ، فإنه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيباً أقل تواضعاً إذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية فى أن الجملة التى لا تعبر عن قضية صادقة من الناحية الصورية — الرياضية — ولا عن قضية تجريبية ، تتجرد من كل معنى[١] ؟

وإذن فقضايا العلوم إما أن تكون أولية بديهية وعندئذ تكون تحصيل حاصل ، أى لا تنبئ عن علم جديد ، أو تكون فروضاً تجريبية توصلنا إليها بالتفكير عن طريق المشاهدة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحته بالخبرة الحسية[٢] .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية[٣] ورفضت النظر الميتافيزيقى ومناهجه[٤] ، لأنها أنكرت كل تفكير أوّلى قبلى سابق على التجربة à priori — فى غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقا تستخدم ألفاظاً تحمل معانى اتُّفِق عليها بين الناس ، فهى تتحدث عن موجودات لا وجود لها فى الحس فلا يمكن التثبت منها بالتجربة ، ولهذا ذهب هؤلاء الوضعيون إلى أن القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى لأنها لا تحتمل صدقا ولا كذباً ، ومن هنا كانت عبثاً صبيانياً ، فكل معرفة لا تقوم على المنهج التجريبى المحض لا ترتقى إلى مرتبة العلم ، لأن العلم لا يقرر شيئاً إلا بالقياس إلى الواقع ، ولا يقنع بوصف الأفكار أو تصور الخواطر ، ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستريح لإدخال النزعة الذاتية فى البحث ، إنه لا يقنع بغير التعبير عن الواقع وإخضاعه لمحك الملاحظة والتجربة وهذا ما لا يتيسر فى البحث الميتافيزيقى[٥] .

---

(١) A. J. Ayer, op. cit., p. 54.

(٢) قارن W. D. Ross, op. cit, p. 30 - 1.

(٣) انظر فى تفنيد هـذه الدعوى وبيان تهافتها Cornforth, In Defence of Philosophy, Against Pragmatism and Posittvism ص ١٠ .

(٤) قارن A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) الفصل الأول، وخصوصاً ص ٣٤ وما بعدها .

(٥) قارن : Cornforth, op. cit, p. 20 — 21 (فى شرحه لموقف آير) .

إن الفلسفة — فى نظر هذه التجريبية العلمية — تحليلٌ لغوى ، وتَثَبُّتٌ من مدلولات الألفاظ باستفتاء الطبيعة ، وليست وصفاً « للأشياء بالذات » لأن هذه ألفاظ ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فإذا كان ما بعد الطبيعة بحثاً فى الوجود بما هو كذلك ، فإن الوضعية المنطقية لا ترى غير موجودات محسوسة موجودة فى الواقع ، وليس ثمة شىء اسمه « وجود بما هو كذلك » يمكن التثبت منه بالملاحظة أو التجربة ، فالتعبير إذن لا يدل على شىء يمكن التثبت منه ، ومن ثم يوصف بأنه صواب أو خطأ ، بل هو تعبير لا يحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ؛ من العبث إذن أن يقال إن مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم على منهج الاستنباط العقلى الذى يبدأ بمسلمات تُفْتَرض صحتها مجرد افتراض — فيما يقول هؤلاء .

بهذا استبعدت الوضعية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث ، لأن عباراته لا تدخل فى نطاق القضايا التحليلية ولا فى مجال القضايا التركيبية ، وإنما هى كلام خلو من كل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، ولم تقصد الوضعية إلى إقامة نظريات فلسفية جديدة ، بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقى ، إنها تنفر من الغموض والإبهام ، وترى أن ما يتعذر إيضاحه يجب إهماله ، لأن اللغة الواضحة هى وحدها لغة العلم ، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم ، هى الكشف عن التركيب المنطقى للغة ، فإذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التحليلى — مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد خداع ! فيما يروى عنهم « بارتر » .

حسبنا هذا بيانا لموقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقى ، بالإضافة إلى ما قلناه عنها فى حديثنا عن موقف أتباعها من معنى الفلسفة[1] ، وما سنقوله عن « مبدأ التحقق » عند دعاتها عند ما نعرض لمقاييس الحق والباطل[2] .

---

(١) انظر ص ٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) فى الفصل الثانى من الباب الرابع من هذا الكتاب .

مناقشة خصوم الميتافيزيقا :

على النحو السالف الذكر كانت حملات النقد والسخرية التى شنها على التفكير الميتافيزيقى البارزون من خصومه ، ولعل من حقنا أن نقول إن ما صدر من هذه الحملات عن جهل أو تعنت ، لا يستحق أن نقف عنده لنكشف عن تهافته ، ونبين عن موطن الخطأ فيه !

أما عن موقف الشكاك وأثره فى الحيلولة دون قيام العلم والفلسفة ، فحسبنا اقتناعا بتهافته ما ذكرناه فى الفصل السالف عن موقف « أرسطو » من شك السوفسطائية ، ومهارته فى تفنيد حججهم ، والكشف عن مغالطاتهم(١) ، بل يكفينا ما سنذكره عن موقف « ديكارت » من شكاك القرن السادس عشر ، وقدرته على تقويض اتجاههم وإبطال حججهم(٢) .

وحسبنا أن نقف لمناقشة خصوم الفلسفة من العرب ، فى العصور الوسطى ، وخصومها من الوضعيين والوضعيين المناطقة فى الغرب :

مناقشة خصوم الفلسفة من العرب :

إن نظرة المتزمين من رجال الدين إلى الفلسفة ، لا تمثل رأى الإسلام فى النظر العقلى ، ولا تعبر عن موقفه من حرية الفكر ، فقد كفل الإسلام للعقل حريته فى مزاولة وظفيته فى التأمل والنظر ، وليست الفلسفة إلا نتاج التأمل فى طبيعة الوجود وحقيقة الموجودات ؛ وقد امتدت حرية الفكر فى الإسلام حتى شملت حرية الاعتقاد ! قال تعالى فى كتابه العزيز « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »(٣) وحرم إكراه

---

(١) انظر ص ٢٣٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) انظر ما سنقوله عن « بعض أساليب التيقن » فى الفصل الأول من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

(٣) سورة الكهف آية ١٨ .

الناس على اعتناق الإسلام نفسه ! قال تعالى : « لا إكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغىّ . . . »[1] ، وفى ضوء هذا أطلق القرآن حرية النظر ، وسجّل على المتزمتين إثم ما يقولون ، بل جعل رسول الله مُبَلّغا ومذكرا ، لا مسيطرا ومهيمنا « فذكّرْ إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر »[2] .

وليس غريبا بعد هذا أن يلاحظ المتتبع لتطور الفكر الفلسفى فى تراث العرب ، ما لاحظه المستشرق « جولدتسيهر » + Goldziher ١٩٣١ من أن حملة المتزمتين من رجال الدين على المنطق لم تمنع من أن تحتل متون المنطق مكانها فى التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية ! ولم تحُلْ دون أن يستند علم الكلام فى إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية — ولاسيما منذ أيام الفخر الرازى ! بل إن حملة هؤلاء لم تمنع المتزمتين من الملحدين من أمثال زكريا الرازى وابن الراوَندى ممن هاجموا الأديان وتطاولوا حتى على القرآن الكريم !! وإن كانت الحملات السالفة الذكر قد ساعدت على جمود التفكير الفلسفى ، وأدت إلى إيذاء الكثيرين من أهله .

أما حملة الغزالى فقد يكون من المفيد فى التعليق عليها أن نقول إن كل ما قاله فى تكفير أرسطو ومن ذهب مذهبه ، يمكن أن يقوله أى فيلسوف مسيحى ! ومع ذلك فقد كان القديس توما الأكوينى — أعظم الفلاسفة المشائين فى العصر المدرسى — أكبر من وفقوا بين فلسفته وقواعد العقيدة المسيحية ، فاتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبها الرسمى حتى اليوم ! بل جدّ فلاسفة الإسلام فى محاولة التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية وأبدوْا فى هذا أصالة لا تخفى ، وكان فى مقدمة هؤلاء ابن رشد الذى سُمّى بالشارح الأعظم ؛ وحقيقةً إن هذا كله لا يكفى لإبطال حملة الغزالى وإثبات تهافتها ، ولكن ما الرأى فى أن تاريخ الفلسفة يعرف كثيرين من الفلاسفة —

---

(١) سورة البقرة آية ٢ .

(٢) سورة الغاشية آية ٨٨ .

كديكارت فى الغرب والغزالى نفسه فى الإسلام — جاءت فلسفتهم على اتفاق مع الوحى الإلهى ، وتأييد عقلى لحقائقه[1] ؟ ! ألا يكون من الظلم أن تحمل الفلسفة كلها وِزر ما قاله بعض الفلاسفة ممن ندّوا عن تعاليم الكتب المقدسة ؟

حسبنا هذا تعليقاً موجزاً على موقف خصوم التفكير الميتافيزيقى من مفكرى الإسلام ، ولنقف قليلا لمناقشة الوضعيين والوضعيين المناطقة الذين يُعَدون اليوم أخطر خصوم التفكير الميتافيزيقى :

مناقشة المذهب الوضعى فى رفض ما بعد الطبيعة :

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يدع للفلسفة مجالا للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى يمكن أن تُعالج بمناهج البحث التجريبى . ومن الحق أن نقول مع بعض مؤرخيهم من أمثال « چانيه وسياى » إنهم يحرمون على الإنسان ثمار شجرة المعرفة ، ولكن مادمن شك فى أن العقل البشرى سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة ! ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل ينساق بفطرته إلى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية ؛ إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة ، كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة ، والبحث فى هذا العالم من شأن الفلسفة لأنه لا يدخل فى مجال العلم ولا يعالج بمناهجه .

بل إن المعرفة العلمية نفسها تفتقر إلى أساس فلسفى ، فإن الفلسفة هى التى تقوم بتفسير الملاحظة وغيرها من مقوّمات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العلم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هى التى

---

(١) انظر فى هذا مفصلا كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعي قد كمل لظل العقل الإنساني يتطلب علماً للكل whole للمطلق absolute للضروري necessary علماً بالمبادئ والعلل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفي لحل المشاكل التي تواجهنا . بل إن العلم نفسه ليس إلا حقيقة من الحقائق التي تعالجها الفلسفة — في نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكناً ؟ وتحت أي ظروف نتصور هـذا العالم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ . . . الخ . إننا نحتاج إلى علم العلم ، إلى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل في مجال ما بعد الطبيعة .

قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة تكون علماً[١] ، والعلم لا يدرس الموضوعات التي لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ، ومنهج الفلسفة عقلي ومسائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التي تسمو على المشاهدة والتجربة ، ولا تكفي الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلي ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفي لتفسير الكلي وما ينجم عنه من حكم وقياس استقراء ، والعلم يستخدم المبادئ الكلية — كمبدأ العلية أو الحتمية — مع أنها لا تكتسب بالتجربة ...[٢] . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » أدخلُ في باب التفكير الفلسفي الميتافيزيقي منه في باب العلم الوضعي ، وهذا إلى جانب خطئه الذي يشهد به استقراء تاريخ الفكر ، فالتجربة تشهد بأن الأدوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ، فقد يقبل الفرد أو الجماعة

---

(١) لأن العلم لا يكون إلا باكتشاف القوانين العامة التي تعتبر الجزئيات المحسوسة تطبيقاً لها ، فيما يقول رسل انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب .

(٢) P. Janet et G. Sèailles L' Hist. de la Philos. p. 22 - 4. (في النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٤ — ٦) .

تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض المشاكل التى تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعى الواقعى ونتائجه !

والملحوظ أن الدور الأول الذى يقولون إنه يتمثل فى عصر ماقبل التاريخ وبدء العصر التاريخى قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة طبائع الأشياء ؛ وفى الدور الفلسفى الذى يقال إنه شمل العصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية ، وعرفت هندسة إقليدس وطب أبقراط وطبيعيات أرسطو وكيمياء العرب وطبهم(١) . وفى الدور الوضعى الذى يقال إنه يتجلى فى العصور الحديثة وُجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقى(٢) .

وإذن فليس فى تاريخ العقل البشرى ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفى تسبق مرحلة التفكير العلمى ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الفلسفة التى تبدأ حيث ينتهى العلم تُكمل العلم ، وأنها كما قلنا تكملة ضرورية له بالإضافة إلى أنها — فيما يقال — قمّة فى بناء لا ينتهى(٣) .

إذن فمن التجنى أن يقول الوضعيون إن الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضرورى أن نستغنى عنها اكتفاءً بالعلم ومناهجه .

مناقشة الوضعية المنطقية فى رفضها لما بعد الطبيعة :

تستند التجريبية المنطقية فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى إلى مبدأ التحقق Principle of Verification ويراد به القول بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها — عملياً أو نظرياً — فالعبارة

(١) بل يعترف « كونت » فى دروسه فى الفلسفة الوضعية بأن أرسطو كان أول من شرع فى نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقى إلى دورها الوضعى وتابعه فى ذلك فلاسفة الإسكندرية.

(٢) قارن مع المصادر السالفة Cornforth, op. cit. p. 9.

(٣) G. W. Cunningham, p. 77 - 80 and 82.

التى يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها فى حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياساً تحدَّد به معانى العبارات ودلالاتها ، وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاختبار معناها ، ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية (كالجمال والأخلاق) بعالم الواقع المحَسّ ، استُبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمى ! هذ هو مبدأ التحقق فى التجريبية المنطقية ، وسنعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وكلمة معنى لها عند الأستاذ « آير » — إمام الوضعية المنطقية فى انجلترا اليوم — استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه فى حدود الخبرة الحسية ، ومع أن هذا غير صحيح إلا عند جماعة الوضعية المنطقية التى ينتمى إليها « آير » فإننا نسلم جدلاً بأن المعنى لا يكون إلا حيث يتيسر التحقق من صوابه بالحس ، وفى ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وإمكان التحقق منه ، يقول « بارنز » أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة درهام : إن مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية (وهو الذى يقول : إن القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع إلى الواقع ، هى وحدها ذات معنى)[١] هذه العبارة قضية تحليلية ! لأن محمولها متضمَّن فى موضوعها ، والقضية التحليلية باعتراف الوضعيين المناطقة أنفسهم تحصيل حاصل Tautology وبهذا المعنى لايصلح هذا المبدأ أن يكون مقياساً لاختبار القضايا ، إذ يجوز أن تكون القضايا ذات معنى لا يتيسر التثبت من صوابه بالخبرة الحسية ، وبهذا ينهار أساس الوضعية المنطقية !

ولم ينفرد الدكتور بارنز باعتبار مبدأ التحقق فارغاً من المعنى ، فقد ذهب إلى ما يشبه هذا الفيلسوف التحليلى « برترند رسل »[٢] و « كارل پوپر » Karl Popper أستاذ الفلسفة والمنطق فى مدرسة الدراسات الاقتصادية

---

(١) W. H. Barnes, Philosophical Predicament, 1950, p. 116 - 17.

(٢) Bertrand Russell, Logic and Knowledge, p. 375.

بجامعة لندن[1] ، فصرح بأن الوضعيين المناطقة يقولون إن الجملة إذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية ، كانت خالية من المعنى ، ويعقب قائلا : إن قولهم هذا لا يدخل فى أحد فرعى هذا التصنيف ، فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية ، ومن ثم يكون فارغاً من المعنى !

ولا يجوز أن يقال فى الرد على هذا إن المبدأ لا يطبق على نفسه ، فقد كان يمكن قبول هذا الاعتراض ، لو أن تطبيق المبدأ على نفسه ، يؤدى إلى تناقض ظاهرى Paradox كأن يقال : كل حكم عام خاطئ ، فنقول : وهذا نفسه حكم عام ، وبالتالى يكون خاطئاً ! أو قول « إيمنيدس » الكريتى : « كل الكريتيين كذابون » وهو نفسه كريتى ، فحكمه السالف كاذب ؛ فليس كل الكريتيين كذّابين ! ... وهكذا ؛ متى أدى تطبيق الحكم على نفسه إلى مثل هذا التناقض جاز استثناؤه من هذا التطبيق ، ولكن ليست هذه هى الحال فى مبدأ التحقق الذى أقامت عليه الوضعية المنطقية فلسفتها ، ومتى سقط هذا المبدأ انهارت هذه الفلسفة كلها تبعاً لذلك !!

فالعبارات يجوز أن تكون ذات معنى فى استعمال آخر لا يُقصد به المعنى الذى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها — ومع أن « آير » يبدو أنه يرى إمكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للفظ « معنى » إلا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى فى غير الاستعمال الحسى ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة ، وإذن فيمكن القول بأن مبدأه حتى إذا كان ذا معنى فى استعمال من هذه الاستعمالات التى لا يقرها ، فإنه لا يكون صادقاً ولا كاذباً ، وفى هذا تناقض ، إذ أن « آير » وهو يرشدنا إلى نوع العبارات التى تحمل معنى ، يقرر قضية — كمقياس لاختبار العبارات — لا تحمل بدورها أى معنى ، أو لعلها ذات معنى من نوع لم يصفه إطلاقاً ، ويعتقد أنه لا يتصل بالحق

---

(١) فى حواشى كتابه The Open Society.

أو بالباطل . . . وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية — فيما يقول بارنز[1] وبرترند رسل وغيرهما من نقاد هذه الوضعية .

بل لقد قيل فى هذا الصدد إن القوانين العلمية التى تستحوذ على إعجاب الوضعيين المناطقة ، هى مجرد تعبيرات عقلية مجردة لا تشير إلى مدلول حسى فى عالم الواقع ، فهى تعتبر تمشياً مع منطقهم — عبارات فارغة لا تحمل معنى ! !

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمعناها التقليدى — بسياج يستحيل اجتيازه ، ومع أننا جرينا فى هذا الكتاب على التفرقة بين العلم والفلسفة موضوعاً ومنهجاً — كما فعل الكثيرون من كبار الفلاسفة والمناطقة المعاصرين من أمثال كارل پوپر — إلا أن الفصل بينهما عند هؤلاء الوضعيين أساسه أن ما على يمين الخط الفاصل هو وحده الجدير بالإعجاب والتقدير ، وأن ما على يسار هذا الخط كلام فارغ لا يحمل معنى ! لكننا قلنا — ونعود إلى القول بأن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه ومناهجه الملائمة لموضوعه ، فموضوع العلم هو الجزئيات المحسوسة ، ومنهجه الاستقراء الذى يستهدف وضع القوانين التى تفسر الظواهر ، وموضوع الفلسفة ما وراء الجزئيات المحسوسة من حقائق لا يتيسر البحث فيها بغير المناهج العقلية ، وهذه التفرقة لا تعنى انفصال كل منهما عن الآخر ، إن مرجعها إلى شغف العصر الحديث بالتخصص — تخصص كل طائفة من العلماء والفلاسفة لدراسة الموضوعات وفاقاً لطبيعتها ، ونوع المناهج الملائمة لدراستها ، والتفرقة بعد هذا لا تمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفة على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره ، والتعرف إلى طبيعة الإنسان وحياته ، توطئةً للإفادة من هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة فى خدمة الإنسانية وإسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد هدموا الفلسفة واستبعدوا قضاياها من مجال البحث ، وأخذوا يرنون إلى العلم بإعجاب !

---

(١) W. H. Barnes, op. cit., p. 116—17

ولكنهم شعروا بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء ، فقنعوا بمهمة الهدم زاعمين أن فى موقفهم التحليلى خدمة للعلماء ! وهم بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقى تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وقد قيل بحق إن أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم ونشاطهم — يعوزهم الشعور بالتبعة الاجتماعية ، لأنهم ينسون أن للفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل فى تخمير أفكار الحياة اليومية ، ومن يمعن النظر فى الموضوعات التى تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهزه مناقشاتها التافهة التى لا تحمل — من الناحية الاجتماعية — معنى . . . ! وهؤلاء التحليليون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدى نفس الوظيفة الاجتماعية التى تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الماضى السحيق ، وإن كانوا يحذرون من خطر المبالغة فى تصور التأثير الذى كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشرى ، وإن تعذر عليهم أن ينكروا تأثيرها فى الكثير من الحركات الاجتماعية ، إلا أنهم مع هذا الاعتراف يقولون إن لفلسفتهم تأثيراً غير مباشر على الحياة الاجتماعية ، لأنها تقى الناس والعلماء شر اللبس الذى ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية وتساعدهم على التعود على التفكير الذى يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالإضافة إلى أنها تخدم العلم الذى يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تمشياً مع متقضيات مناهجه أن يعرض لبحثها وإزالة الغموض الذى يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الإنسانى كما أشرنا من قبل(١) .

والملحوظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده إلى الخبرة الحسية لإمكان اختباره فى حدودها ، بالإضافة إلى أنهم اعتنقوا رأى هيوم فى ردّ الانفعالات والمشاعر إلى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان الحس أداة الإدراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل

---

(١) قارن : Arthur Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477 - 478.

فى نطاق الواقع المحس أو لا يمكن رده إلى مجاله ، لا يصلح موضوعاً لبحث علمى ، وبهذا خالفوا الحدسيين والعقليين فى اتخاذ الحدس أو العقل أداةً للإدراك اليقينى ، إذ لا يعقل — طالما كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة — أن يجىء إدراكها عن طريق موجودات غيبية . . ! ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة للمعرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالماً من الحقائق يتعذر إدراكه بغير العقل ، فالقول بالحس أداةً وحيدة لإدراك الحقائق ، ومعياراً أقصى لاختبار العبارات ، فرضٌ تعسفى يستمسك به هؤلاء الوضعيون من غير دليل ، إنهم يضعون أنفسهم فى دائرة مغلقة — هى القول بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث ، وبالحس أداة وحيدة لإدراكه — فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق ، قالوا : وهل يُدرَك هذا العالم بالحس . . ؟ وإذا قيل لهم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات للإدراك ، قالوا : وما حاجتنا إليها إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل فى نطاق الواقع المحس — يمكن إدراكها عن طريق الحس . . ؟ وهم فى داخل هذه الدائرة المقفلة يتولاهم تعصب — لدائرتهم المقفلة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمى ؛ ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم فى هذا شأن المتعصبين فى أى مجال — يرون أن يحجروا على العقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الإنسان ، وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية . . . ونحو هذا من موضوعات ، وإلا تحولوا من باحثين ومفكرين إلى شعراء وفنانين ، أو إلى عابثين يحسبون الدردشة كلاما يحمل معنى ... !! وما أعجب حجتهم التى يدللون بها على صحة دعاويهم ! إنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لإدراك حقيقة ؟ !

كان طبيعياً بعد هذا أن ينكروا وجود شىء اسمه عقل ، إن التفكير عندهم مجرد حركات فى عضلات الحنجرة ! وبهذه الحركات يفترق الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « بارمنيدس » Parmenides على حق حين

قال منذ نحو خمسة عشر قرناً من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — إن الخبرات التى تهيأت لنا فعلا ، لا تكفى قط فى توكيد معرفتنا بالكون . . . ؟ ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التى تحدث عنها هيوم أن نفكر وتتصور وتتخيل وتتذكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ ! .

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، مالم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « ڤتجشتاين » : لكى نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أوكاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع[1] ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرناً من الزمان عند فيلسوف اسكندرانى تجريبى شاك ، هو « سكستوس امپريكوس »[2] ولسنا نقول هذا للحط من أتباع الوضعية المنطقية ، فإن قِدم نواة المذهب الفلسفى الحديث — أيا ما كان — لا تعيب أصحابه أبداً ، وإنما نذكر هذا على سبيل التأريخ وحده .

قال أتباع التجريبية المنطقية إن كل ما لا يمكن التحقق من صوابه فى حدود الخبرة الحسية فهوكلام غير ذى معنى ، ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية فى كل صورها ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن هذه العبارات الميتافيزيقية قضايا ذات معنى ، وإن تعذر التثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ، وفى وسعنا أن نتفادى قصور هذه الأساليب إذا أضفنا إليها وسائل أخرى تصلح لاختبار مثل هذه العبارات التى لا تحدثنا عن العالم الحسى ، وإن كان معنى هذا أن تتغير نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمى مجالا ومنهجاً ، فلا يصبح الواقع وحده مجال البحث ، ولا تظل الخبرة الحسية وحدها أداة التثبت من صدق العبارات أوكذبها ، ومن ثم تتداعى الوضعية المنطقية وينهار كيانها !

---

(١) L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 43.

(٢) انظر : Barnes, op. cit., p. 103 (note)

إن هذه الوضعية فى رأينا تدين بشطر من نشأتها ونموها لمقتضيات الحرب ، نشأت كاتجاه مستقل بعد حرب عالمية مستعرة الأوار ، حصرت تفكير الناس فى عالم الواقع الأليم ، وأطاحت بالقيم فى دنيا الحق والخير والجمال ؛ ونمت هذه الوضعية فى ظل حرب عالمية طاحنة أخرى ، زادت الناس نفوراً من التفكير النظرى المجرد ، وكادت تأتى على ما بقى فى عقولهم وقلوبهم من قيم عليا ... ولسنا ننكر بهذا قدم التفكير الوضعى ولا ننتقص قيمته ، ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولكنا نشير بما أسلفنا إلى أثر الحروب فى تطرف بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالإضافة إلى أن الكثيرين من أساطينها قد عدّلوا اليوم فى أسسها وغيّروا من مقومات تفكيرهم .

بل إن اتجاه الوضعيين المناطقة — وهو حملة موجهة إلى الميتافيزيقا — لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقى . . ! فهى — رغبةً فى تحقيق مهمتها التحليلية — قد لجأت إلى تقسيم موضوعاتها تقسيما دقيقاً كثيراً ما يتعذر على العقول غير المدققة إدراكه وفهمه[1] ، مع أن هدف الوضعيين المناطقة هو إيضاح العبارات وإزالة اللبس والإبهام عن معانيها ؛ ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخلُ من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا أن وضعيتهم المنطقية ستتكفل بتطهيرها من هذه العناصر ، اتُّهمَ مذهبهم بمثل هذا النقص — إن جاز اعتباره نقصاً — فذهب « كورنفورث » إلى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقى ، إذ استبدلت بالعالم المادى الذى يعرفه العالم عالماً ميتافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذه موضوعاً للبحث[2] ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث فى العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة ، وليست « السيمانطيقا » — أى البحث فى

---

(١) Arthur Pap, op. cit., p. 477.

(٢) M. Cornforth, In Defence of Philosophy, p. 104.

دلالات الألفاظ — إلا نظرية ميتافيزيقية(١) ، بل إن التركيب اللغوى السليم من الناحية المنطقية لا يشهد بصدق المعنى بالقياس إلى الواقع ، والقول بوجود توافق بين المنطق والواقع يبدو مصادرةً على المطلوب ! بل إنهم يجمعون بين النزعة المنطقية الصورية والنزعة التجريبية الحسية ، من غير أن يدللوا على العلاقة بين المنطق والتجربة ، ولو أنهم تصدوا لبحث هذه العلاقة — كما فعل « فتجشتاين » — لعرضوا أنفسهم للتفكير المتافيزيقى ! بل إن من المحقق أن إخضاع التجريبى لما هو منطقى ، مُسَلَّمة ميتافيزيقية ! فيما يقول باهم !(٢) وإذا صح هذا وكان الموقف الذى وقفوه فلسفياً ، تهدم الأساس الذى شادت عليه الوضعية المنطقية بنيانها ، وتحقق فى أتباعها قول أرسطو : « إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً » . . ! ومع هذا الذى أسلفناه — وهو قليل مما يمكن أن يقال فى إبطال هذا الاتجاه — لا يزال لهذه الفلسفة أنصار كُثُر يدافعون عنها فى حماسة قد لا يحتملها منهج البحث العلمى . . !

على أن الوضعية المنطقية لا تصادف عند بعض المؤرخين شيئاً من التقدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخى الفلسفة المعاصرين من الفرنسيين « إميل برييه » كتاباً أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه إلى هذا الاتجاه مضمراً فى سطر واحد ! ذكر فيه المذهب الشكلى المحض الذى نادت به مدرسة فينا التى تشغل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها . . ! ! ولم يزد على هذا شيئاً . . !(٣) .

حسبنا هذا فى مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود إليه بعدُ فى مناسبات أخرى(٤) ، ولنعقب بكلمة عن :

---

(١) ibid, ch. IV., p. 85 ff.

(٢) Bahm, ibid, p. 115 - 16.

(٣) انظر E. Brèhier فى كتابه Les Thèmes Actuels de la Philosodhie الفصل ١١ فى نقد المبادئ ص ٦٠ — ٦١ . وانظر أيضاً فى نقد هذه الوضعية C. E. M. Jood, Critique of Logical Positivism.

(٤) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الأخلاق فى الفصل الثالث من الباب الرابع ، وحديثنا عن مبدأ التحقق (فى مقاييس الحق) فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة :

أشرنا إلى أن العلوم الجزئية لا تستوعب مجال الدراسات ، ولا تستغرق موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية فى وسعها أن تتفادى هذا النقص ؛ ونضيف إلى ما قلناه أن أرسطو — فى معرض التفرقة بين الفلسفة الأولى — مابعد الطبيعة — وسائر العلوم ، يقول إن كل علم يتخذ مجالاً خاصاً من مجالات الوجود موضوعاً لبحثه ، وليس من بين العلوم علم يعرض للبحث فى الوجود بما هو وجود ، أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا إن الرياضيات مثلا تبحث فى الوجود من حيث هو كمٌّ — سواء كان عدداً (الحساب) أو شكلا (الهندسة) — والطبيعيات تبحث فى الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث فى خصائص الأجسام دون نظر إلى طبيعتها ، والكيمياء تبحث فى تركيب الأشياء وردّها إلى عناصرها ... ومثل هذا يقال فى علم النفس الذى يدرس الظواهر النفسية ... وفى غير هذا من علوم ، وليس بين العلوم جميعاً علم يعرض للنظر فى الوجود ككل غير مفصل إلى موجودات محسوسة ، وإنما يتناوله بما هو كذلك ، فهذه هى مهمة ما بعد الطبيعة (١) .

هذا إلى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية ، وتستخدمها كمقدمات أعم من مقدمات هذه العلوم ، دون أن تدلل على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يُخرج العالم عن علمه موضوعاً ومنهجا ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث فى قوانين المكان ويفترض قوانين بديهية قبْلية سابقة على التجربة ، كقوله إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت إلى كميات متساوية ، كان الناتج كميات متساوية ؟ وعالم الطبيعة يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض إلى وضع قوانين ، ويفترض قانون العليّة أو قانون عدم التناقض باعتباره

(١) قارن : W. Fleming, op. cit., p. 257 - 8.

بديهية قبلية سابقة على كل تجربة ، ومثل هذا يقال فى كل علم من العلوم الجزئية ، ولكن أحداً من العلماء لا يعرض لدراسة المكان وطبيعته أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون العلية أو التناقض ، لأن البحث فى هذه الموضوعات لا يدخل فى مجال العلم ولا يعالج بمناهجه التجريبية ، وإنما هو مهمة البحث الميتافيزيقى ، ومن هنا مست الحاجة إلى وجود ما بعد الطبيعة حتى يثبت صحة هذه الافتراضات التى تبدأ بها العلوم الجزئية ، وإلا قامت هذه العلوم — فى نظر المفكر المحايد — على أسس واهية وانتهت بذلك إلى نتائج خاطئة(١).

بل أن العلم كثيراً ما يستخدم مفاهيم لها طابع ميتافيزيقى ، كالزمان والمكان والموضوعية ونحوها ، والذى يميز العلم من الفلسفة هو المنهج الذى يصطنعه كل منهما — كما قلنا من قبل — وهذا وحده كفيل بهدم كل الفلسفات التى نشأت فى ظل النزعة العلمية المتطرفة Scientism التى أسلفنا ذكرها .

والواقع إن الناس يشعرون بحاجتهم إلى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية ، وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الإنسانية ، أو أحسوا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتهم الاجتماعية أو علاقتهم السياسية ، وفى الإنسان رغبة طبيعية تحمل على التفكير فى طبيعة الوجود وتصوره فى صورة مثالية كاملة ، تقابل صورة هذا العالم الناقص الذى يعيش فيه(٢) .

هذا إلى أن الفلسفة لا تقنع بأن تضم أو تنظم نتائج العلوم الجزئية — على النحو الذى ظنه « أوجيست كونت » بل إنها تستوعب عناصر التجربة الإنسانية كلها ، وتقتضى الروح الفلسفية أن يُلم الفيلسوف بنتائج العلوم والفنون جميعاً ، حتى يتسنى له أن يقيم تفسيراً كليا للوجود ، يعلو على كل ما تقدمه العلوم الجزئية من تفسيرات !

ومع هذا كله فإن العلم — فيما رأينا من قبل — قد نشأ جنيناً فى أحشاء

---

(١) قارن : Flectcher, op. cit. p. 124 - 6

(٢) Külpe. op. cit., p. 27.

الفلسفة ، ثم تَرَعْرع ونما فى رعايتها حتى إذا استقلّ عنها أخذ يتوقف فى تفسيره للأشياء عند عللها القريبة ، ويترك للأم أن تواصل البحث عن العلل البعيدة والمبادئ القصوى . . . !

هذا هو تعليقنا على رأى الوضعيين فى الفلسفة بمعناها الضيق — أى ما بعد الطبيعة الذى يشمل مبحثى الوجود والمعرفة — أما عن موقفهم من مبحث القيم العليا — الذى يشمل علم الجمال وعلم الأخلاق وعلم المنطق — فقد أسلفنا رأيهم فى أن ما يخضع لمناهج البحث التجريبى يدخل فى نطاق العلم ، وأما ما لا يصطنع هذه المناهج فالبحث فيه عبث ومضيعة للوقت ، ومعنى هذا أنهم يُلحون فى اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الثلاثة السالفة ، وقد أشرنا إلى جهود « تين » فى علم الجمال و « جوبلو » فى علم المنطق ، و « ليفى بريل » فى علم الأخلاق ، بل أرادوا مدّ مناهجهم التجريبية إلى سائر العلوم التى كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها — كعلم النفس (وقد ألمعنا إلى جهود « ريبو » فى هذا الصدد) وعلم الاجتماع — وقد عرفنا موقف « دوركايم » فى إخضاعه للمناهج التجريبية — وما لا يخضع لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثاً يقال للتسلية شأنه فى نظر الوضعيين شأن الغناء وما يدخل فى بابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التى غزت العلوم الفلسفية ، خيرٌ يرتفع عن كل شك ، بشرط ألا تنتهى هذه الثورة بالقضاء على العلوم المعيارية الأصيلة لأنها تستند إلى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف فى الباب الرابع عند الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

ولعل من الإنصاف — بعد كل ما قلناه — أن نقول إن ما بعد الطبيعة قد صمد لحملات خصومه — قدماء ومحدثين — لأن التفلسف طبيعىٌّ لكل إنسان ناطق ؛ بل ما أصدق أرسطو حين قال : فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ؛ فإذا لم يقتضِ الأمر التفلسف ، وجب أن نتفلسف

لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له ! بل لعل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من أهلها تصدق فيهم كلمة أرسطو : إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً ! وإلى مثل هذا المعنى ذهب « برادلى » حديثاً ، ومن هنا صح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ؛ حتى قال عنهم « چانيه » و « سياى » P. Janet & G. Sèailles إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة . . . ! إن موقفهم فى إنكار الفلسفة موقف فلسفى لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من إنكار مابعد الطبيعة . . . ! وقد أشرنا فى مطلع الفصل الأول من هذا الباب إلى أن ما بعد الطبيعة يُطلق عند البعض على مبحث الوجود ونظرية المعرفة ؛ وأفردنا هذا الباب للمبحث الأول ؛ فلنشرع فى دراسة نظرية المعرفة — فى الباب التالى — باعتبارها المبحث الثانى من مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصــادر التالية :

Saw, R·, The Vandication of Metaphysics, 1951

Joad, The Critique of Logical Positivism

Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism

Berthelot, Principes de Mètaphysique et de Psychologique

Liard, La Science Positive et la Metaphysique

Fouillèe, A., Le Mouvement Positiviste el la Conception Sociologiqu du Mond

Vacherot, La Mètaphysique et la Science ou Principes de Mètaphysique Positive

J. Rig. La Philos. Posit. resumè

E. Littrè, A. Comte et la Philosophie Positive

Ayer, A., J, Foundations of Emperical Knowledge

Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942
(2) Logical Syntax of Language, 1937
(3) Philosophy & Logical Syntax 1935
(4) La Science de la metaphysique, 1934

Ducasse, C.J., Philosophy as Science, 1944

Losise Leard, Science Positive et mètaphysique

Holmes, E., Philosophy without Metaphysics

O. Neurah. Le Dèvelopment du Circle de Vienna et l'Avenir de L'Emperisme logique, 1935

C. W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism & Scientific Empericism, 1937

الباب الثالث

الأپستمولوچيا أو نظرية المعرفة

تمهيد فى مجال نظرية المعرفة

الفصل الأول : إمكان المعرفة

الفصل الثانى : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها

مجمل الباب الثالث

الأپستمولوچيا أو نظرية المعرفة

انصبّ الباب السالف على أولى مشاكل الفلسفة الثلاث ، ونعنى ، بها « مبحث الوجود » كما تصوره العقليون ومن جرى مجراهم ، وهاجمه التجريبيون والوضعيون ومن ذهب مذهبهم — قدماء كانوا أو محدثين — وبقى علينا أن نعالج المشكلتين الأخريين فى بابين تاليين ، نتناول « نظرية المعرفة » فى الباب التالى بفصوله الثلاثة ، نعالج فى أولها إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التَّيَقّن حتى إذا ثبت إمكان العلم بالأشياء ، تحدثنا فى الفصل الثانى عن طبيعة المعرفة والنزاع الذى دار بصددها بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية — قدماء ومحدثين — وعقبنا فى الفصل الثالث بالبحث فى منابع المعرفة وأدواتها — عند العقليين والتجريبيين — ومن ذهب مذهب كل منهما :

فإذا فرغنا من دراسة المعرفة فى هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع للبحث فى مشكلة القيم العليا .

مجال نظرية المعرفة

كان البحث فى مجال نظرية المعرفة مثاراً للجدل بين الباحثين ، فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق ، على اعتبار أن المنطق يبحث فى القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت فى رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التى يقوم بها العقل واعياً فى كسب معلوماته — كالإدراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه — وترتب على هذا أن اعتُبرت نظرية المعرفة علماً جزئياً لأن علم النفس الذى ألحقت به قد أصبح اليوم فى عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتذعن لصحة قضاياه ، وأن ترفض العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها .

ولكن نظرية المعرفة عند جمهرة الباحثين فيها أوسع مجالا مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تعرض للبحث فى إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك فى الحقيقة أو التيقّن بها ، والتفرقة بين المعرفة الأولية التى تسبق التجربة à priori والمعرفة التى تجىء اكتساباً à posteriori وتدرس الشروط التى تجعل الأحكام ممكنة والتى تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق — إن كان هذا ممكناً .. كما تبحث نظرية المعرفة فى الأدوات التى تمكّن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قُوى الإدراك بالشىء المدرَك ، وعلاقة الأشياء المدرَكة بالقوى التى تدركها .

وفى هذا ما يكفى ردّاً على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية ، فإن المنطق يبحث فى القوانين الصورية للتفكير الإنسانى ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات — كلٌ منها فى مجاله الخاص ،

وقد صنّف « بيكون » الفلاسفة إلى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تيقّن ، فالأولون يستندون إلى مجرد الملاحظة الطارئة ، كالنملة تقنع بأن تكدس مواد غذائها لتستهلكه فيما بعد ، أما الاعتقادى — أى صاحب اليقين وهو الفيلسوف العقلى — فيشبه العنكبوت يغزل نسيجه من مادته ، ويثير الإعجاب بدقة صنعه ومهارته ، ولكن النسيج واهٍ تعوزه المتانة ولا ينتفع به أحد ، وبين النملة والعنكبوت تقف النحلة — الفيلسوف الحق — تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ، وبفنها التى تتميز به تعمل وتكد حتى تتمثل المادة وتحيلها رحيقاً ، والفلسفة الصحيحة عند بيكون أشبه ما تكون بعمل النحلة(١) .

وفى عهد « كانط » Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحثٌ فى مدى صحتها ، واعتُبر « اليقين » أسلوباً للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث فى طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب النقدى Criticism عند « كانط » قد تكفّل بتقويض مذهب اليقين فى مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم أن نتائج الأبحاث النظرية المجردة أقل فى مراتب اليقين من نتائج الأبحاث التجريبية فى العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد(٢) ؛ وإذا كان التيقن كمذهب فى المعرفة قد توارى اليوم ، فإن الشك كنظرية فى المعرفة قد اختفى بدوره ، وإن تحول الشك هذا إلى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

---

(١) لعله يريد بأصحاب التيقن « العقليين » فإنهم يستقون المعرفة الصحيحة من العقل — لا من الخارج — ومذهبهم فى نظره كنسيج العنكبوت ، وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث إنها تقوم على جمع المادة التى تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ... حتى تعرف صورة الظاهرة التى تستغل لصالح الإنسان — كما أشرنا من قبل — وإن كان الواقع أن التجريبيين القدامى يعتبرون من أهل التيقن ، وإن كانت المعرفة العلمية فى الوقت الحاضر تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما عرفنا من قبل .

(٢) Külpe, op. cit, p. 188 and Jerusalem, p. 58.

فلنتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نعقب على هذا بالحديث عن التيقن وحجج دعاته عسى أن يمكّننا هذا من إصدار حكم صحيح بصدد المعرفة الصادقة :

(ا) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالاتٍ شتى ، ومرد الخلاف فى معانيه إلى أنه يطلق على مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظريةً فى المعرفة ، ومنهجاً للتفكير ، وإنكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور فى إيجاز :

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عزّ عليه أن يتوصل إلى يقين بصددها ، مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها ، وتعليق الحكم Suspension of Judgment هو المراد بالشك كنظرية فى المعرفة ، ومن هنا اصطبغ هذا الشك بصبغةسلبية خالصة .

فإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر فى بحثه بمعلوماته السابقة ، كان الشك هنا منهجاً للتفكير Methodical doubt .

فإذا انصبّ الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا إنكار أوعدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الإلحاد فى الدين atheism [1] ، وبين هذا الإنكار والشك فى الفلسفة خلاف : إن الإنكار نفْيُ اعتقاد فى أمرٍ مّا متضمناً الاعتقاد فى أمر إيجابى يقابله ، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن إنكارك إمكان الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنكر الملحد وجود الله انطوى إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله آخر ، والمعروف

(١) Cf. Maccoll, N., The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, p. 13 - 14.

Hicks, R. D., Stoic, Epircurean p. 312.

أن الاعتقاد فى قضية يتضمن احتمال إنكار عكسها[1] ، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار — أو الإيمان والإلحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة[2] .

بل إن الإنكار كالإلحاد من حيث إنه يتضمن إصدار حكم سلبي فى قضية مّا ، فمنكر القول بثبات الأرض يصدر حكما ضمنياً باعتقاده فى دورانها . . . وليس هذا هو الحال فى الشك الإپستمولوچى لأنه — كتعليقٍ للحكم — توقفٌ عن إصدار حكم مّا — إيجابياً كان أو سلبياً — فالذى « يشك » فى كروية الأرض مثلا يمتنع — كشاكٍّ — عن إصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء ، أى أنه لا يدرى من أمر كرويتها ما يجعله قادراً على إثباتها أو نفْى إثباتها وهذا هو الشك ، والفرق واضح بينه وبين الإنكار — أو عدم الاعتقاد — إذ شتان بين من يصدر حكما سلبياً ومن يتوقف عن إصدار الحكم — سلبياً كان أو إيجابياً — .

هذا إلى خلاف آخر فى موضوع كل منهما ، فالشك الإپستمولوچى موضوعه المعرفة الصحيحة ، فهو ترددٌ يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة مّا ، غير مطمئن إلى وجود أداة تمكّن صاحبها من اكتساب علم صحيح ، أما الإنكار — وهو الإلحاد بمعناه الدينى — فموضوعه المعتقدات المسلم بها بين الناس ، وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذى يبدو فى تعليق الحكم إلى مرتبة الإنكار الذى يقوم على سلب الاعتقاد فى أمر أو نفْى القول بصحته ، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية .

وقد ترتب على هذا الخلاف إمكان الجمع بين الشك الإپستمولوچى والاعتقاد بالأديان وبالعرف القائم وغيره من مُقْتضيات الحياة العملية ،

---

(١) Starbuck, art. Doubt, (in Hasting's Encyclopedia of Religion. and Ethics).

(٢) W. James, The Principles of Psychology, vol. II. p. 2,4 - 5.

ومن الطريف أن تاريخ الشك الإپستمولوچى (الفلسفى) يشهد بأن دعاته كانوا جميعاً — قدماء ومحدثين — مؤمنين بالدين السائد فى عصرهم والعرف الشائع فى بلادهم ، وأصدق شاهد على هذا إماما الشك القديم : پيرون + ٢٧٥ ق . م Pyrrho وإمام الشك الحديث مونتانى + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

الشك الإپستمولوجى (1) Epistemological Scepticism :

اضمحلت الحياة العقلية عند اليونان بعد ممات أرسطو وعجز المفكرون عن إبداع فكر أصيل ، وفقد اليونان — قبيل ذلك — استقلالهم السياسى وحريتهم الفردية ، وانحلت الأخلاق واستبدت الحيرة بالعقول ، بسبب تعدد المذاهب وتعارضها فى الموضوع الواحد ، فافتقد بعض المفكرين الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك ، ونزعوا إلى الشك فى وجود مقياس دقيق يميز بين الصواب والخطأ ، وساعد على هذا نقد الميغاريين للمعرفة ، وتعاليم الكلبية والقورينائية فى الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، وفلسفة الماديين من أتباع ديمقريطس ، وتطور الأفلاطونية والأرسطاطاليسية على يد قوم لا يحسنون فهمهما . . . وفى هذا الجو نبت الشك فى إمكان التوصل إلى المعرفة .

ونبتت مدرسة الشك فى نفس الوقت الذى نشأت فيه مدرستا الأبيقورية والرواقية(2) — فى العصر الهلينستى — فبشّر بالشك الحقيقى المطلق « بيرون » ٢٧٥ ق . م Pyrrho واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد «أركسيلاوس» + ٢٤١ ق . م Arcesilaus بنوع من الشك الذى يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار ، ومات الشك الحقيقى «البيرونى» بعد ممات منشئه وتلميذه « تيمون »

---

(١) نلخص عن بحث لنا بالإنجليزية (لم ينشر بعد) تحت عنوان : Epistemological Scepticism (وكان موضع تقدير من جامعة لندن) وقارن : N. Maccoll, The Greek Sceptics وكذلك E. R. Bevan, Stoics and Sceptics ص ١٧ و ١٨ .

ولكنه بُعث بعد قرن ونيف فى الإسكندرية على يد مدرسة من Timon أعلام الشك الحقيقى المطلق ، هم « أنيسديموس » Aenisedimus و «أجريبا» Agrippa و « سكستوس إمبريكوس » Sextus Empericus ولبث هـذا الشك قائماً حتى القرن الثالث بعد الميلاد ، أما شك الأكاديمية الجديدة فقد نشأ بعد توقف الشك البيرونى Pyrrhonism بقليل ، واستمر قائماً حتى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، ونريد أن تقف قليلا لبيان ذلك :

الشك الحقيقى المطلق :

التقت مدارس العصر الهلينستى السالفة الذكر عند القول بأن غاية الحياة هى السعادة التى تتمثل فى البُعد عن الآلام والمتاعب ، ويقول تيمون إن الحكيم الذى ينشد السعادة عليه أن يجيب على هذه الأسئلة :

ماحقيقة الموجودات ؟ وما اتجاهنا حيالها ؟ وما نتيجة ذلك (١) ؟

وقد أجاب عنها أستاذه « پيرون » — إمام الشك القديم على النحو التالى :

أنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء ، لافتقار الإنسان إلى أداة إدراك صحيح ، وذلك لأنه افتقد الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك ، أنه يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها !

وفى إجابته على السؤال الثانى قال : إذا كنا نجهل حقائق الأشياء ولا نعرف إلا ظواهرها ، ولا نطمئن إلى وجود أداة للإدراك ، ولا لوجود مقياس للتمييز بين الصواب والخطأ ، فإن كل ما يبدو فى نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون نقيضه بنفس القوة صحيحاً ! فإذا قلت عن شىء إنه موجود ، جاز أن تقول عنه بنفس القوة إنه غير موجود ! أو إنه موجود وغير موجود ! أو أنه لا موجود ولا غير موجود ! إذن فالحقائق نسبية

---

(١) هذا ما يرويه جمهرة المؤرخين ولكن Stace فى كتابه A Critical Htst, of Creek Thought ص ٣٦٢ يروى الأسئلة محرفة فيسقط السؤال الثالث ويضيف سؤالا آخر !

وليست مطلقة ، ومن هنا يبدو أن الموقف السليم الذى ينبغى أن يقفه الإنسان من الأشياء — وهو يجهل طبيعتها — أن يعلق الحكم عليها ، أى يتوقف عن إصدار حكم على حقيقتها ، وحسبه أن يقول : لا أدرى ! وإذا كان يخشى أن يكون هذا حكماً (سلبياً) كان الأدق أن يقول : إنى لا أدرى ، ولا أدرى إنى لا أدرى !! ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة !!

أما عن نتيجة هذا الموقف ، فهى راحة العقل Mental repose أو طمأنينة النفس Imperturbability وهى تتمثل فى حالة اللامبالاة Adiaphorism or indiference وعدم الشعور بالبيئة التى تحيط بنا ، وهذه هى السعادة التى اشترك الشكاك فى طلبها مع الرواقية والأبيقورية ، وإن اختلفت وسائل كلٍّ إليها .

هذا هو الشك الإبستمولوجى الحقيقى الهدام كما صوّره إمامه فى العصور القديمة ، وهو شك مرجعه إلى قصور التفكير مع الشعور بالحاجة إلى معلومات تُسْلِم صاحبها إلى الاقتناع ، ومن ثم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها ؛ وليس أدلّ على غُلوّ الشاك فى هذا الاتجاه ، أو على دقته فى تحديد موقفه من قوله : إنى لا أعرف شيئاً ؛ بل لا أعرف أنى لا أعرف شيئاً ! أى أنه يشك حتى فى أنه يشك ! فإذا كان سقراط قد رأى — تفسيراً لوصف كاهنة دلفى له بأنه أحكم أهل عصره ، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف شيئاً ، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه ؛ إنه ليس على يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاكٌّ فى أنه شاك ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا أنه يعرف حقيقة هى أنه يشك ، ولناقض بهذا نفسه ! فإن قوام الشك الحقيقى المطلق قول پيرون إن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية ، ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن

بعض الباحثين من القدماء إلى هذه الحقيقة ففرّق « سكستوس إمپريكوس » Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرناً من الزمان بين مدرسة « پيرون » والأكاديمية الجديدة بقوله : إن الأولى هى مدرسة الشكاك الذين يُعلّقون الحكم ويتوقفون عن إصداره ، أما أتباع الأكاديمية فإنهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها — وبهذا يصدرون حكماً قاطعاً جازماً[1] ؛ وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد العصر الحديث من أمثال « بايل » Bayle إلى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما فى القرن الأخير فقد انتصر رأى سكستوس فى التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فإن الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم القدرة على إدراك الحقيقة يتضمن نوعاً من المعرفة ويقوم على إصدار حكم سلبى بصددها .

فطن الفيلسوف الإسكندرانى القديم « سكستوس إمپريكوس » إلى أن الإنكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادى — أو مذهب التيقن — Dogmatism الذى يقرر أصحابه إمكان إدراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تعليق الحكم الذى ينتهى إليه الشك الإبستمولوچى ، وتطبيق هذا الرأى على مدارس الشكاك قديماً وحديثاً يجعل الكثير من أتباعها من دعاة المذهب الاعتقادى ، ويجعل الملحدين فى العقيدة شكاكاً فى الدين اعتقاديين فى المعرفة ! لأنهم حين ينكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقةً هى عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسل وملائكة ونحوها .

هذا الذى أسلفناه هو الشك الإبستمولوچى بمعناه الضيق ، ولكن للشك عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة والقطع بإنكارها فى جزم لا يشوبه التردد — كالشك السوفسطائى أو افتقار الثقة فى أدوات المعرفة وتفادى الخلافات التى تثور

---

(١) Patrick (Mary) Sextus Empericus فى المقدمة ص ه .

بين الفلاسفة بالالتجاء إلى الأمان وإيثار الترجيح أو الاحتمال — كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديماً — وبهذا لايصبح مقصوراً على الذين أعجزهم التردد عن إصدار الأحكام لتعادل السلب والإيجاب فى كل حقيقة — كالپيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الإسكندرية مثلا :

فأما السوفسطائية فقد ردّوا المعرفة إلى الحس ، فانتهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شىء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ! أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة فى جميع العقول مع أن الحقيقة عندهم وقْفٌ على الفرد — وبهذا امتنع العلم :

صدر شكهم عن روح فتية مملوءة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفى ويتهكم ساخراً ويهدم فى غير حرج ، ويحمل على العرف فى غير رفق ، إنه لا يتردد فى إصدار الأحكام وإن أعوزته بحكم تقدمه فى الزمان مناهج البحث والتفكير ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها بما هى كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاهر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صواباً لامرئ يبدو فى نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد مقياس الحقائق !

نزعوا إلى الهدم ومعاداة كل مذهب يقينى ، وفعلوا ما فعله الشكاك جميعاً : استخدام مبدأ إيجابى فى تقويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا مالم يعتقد فى صحته شاك حقيقى ، وهو التسليم بالمبدأ الذى استخدموه فى التقويض وكأنه حقيقة[1] .

ونَحَتْ الأكاديمية الجديدة قديماً منحى السوفسطائية فى الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل والحواس أداةً للمعرفة ، وأنكرت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى

---

(١) Maccoll op. cit., p. 17 - 18.

أتباعها فى استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، وإن قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability فقالوا إن قضية مّا يمكن أن تكون أكثر احتمالا أو أدنى إلى الصواب من قضية أخرى ، فلم يركنوا إلى تعليق الحكم ، وإن كان « أركسيلاوس + ٢٤١ ق . م Arcesilaus هو فيما يُقال أول من صاغ مبدأ الشك الذى يقول : إن الحكيم هو الذى يمسك عن إبداء رأيه فى أى موضوع يعرض له ويتوقف عن إصدار حكم بصدده[١] — وكان « كارنيادس » + ١٢٨ . م — Carneades بما أبان من شروط الاحتمال ومبرراته أكبر شكاك العصر القديم عند بعض مؤرخى الفلسفة[٢] .

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تتمثل فيه خصائص الشك — بمعناه الضيق — إلا « پيرون » + ٢٧٥ ق . م ومدرسته وامتدادها فى الإسكندرية على يد « أناسيداموس » — فى القرن الأول — Aenesidimus بحججه العشر التى أيد بها ضرورة الشك فى المحسوسات ، وأدلته الثلاثة التى أنكر بها العلم بالمعقولات[٣] و « أجريبا » Agrippa — فى القرن الأول أو الثانى للميلاد وهو الذى يعتبر بحق واضع قوانين الشك الحقيقى[٤] و « سكستوس إمبريكوس » Sextus Empericus (فى القرن الثانى للميلاد) وهو الذى بلغ الشك أوْجَه على يده فيما يقول بعض المؤرخين — كان مذهب هؤلاء أصدق صورة للشك الحقيقى الذى يعلق الحكم وينكر إمكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة — فيما قال إمامهم « پيرون » .

يبدو الشك الپيرونى متخاذلا يائسا متردداً لا يقوى على إصدار حكم

---

(١) J. Burnet. art Scepticism (in Encyc. ot Religion and Ethica)

(٢) Cf. Zeller, E., Stoics, Epicureans 8. Sceptics, P. 538-41 and Maccoll, op. cit., p. 45-8

(٣) Cf. Brochard. Les Sceptiques Grècs, et Saisset, Le Scepticisme. وفيما سلف مؤلفات Zeller و Patrick و Maccoll و Hicks,

(٤) انظر بوجه خاص Burnet فى المصدر السالف وقد خالف فيه رأيا سابقاً له كتبه فى مادة Academy فى Encyc. of Religion and Ethics.

إيجابياً كان أو سلبياً ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية ويلتمس فى رحابها الأمان ، إنه يؤثر العافية فيعلن لا أدريته التماساً للسعادة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائى فقد كان شك القوى الذى يضيق بالقيم المألوفة فى مجال الحق والخير فيتصدى لنقدها وبيان تهافتها والسخرية منها فى غير حيطة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزناً أو يلجأ إلى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الأكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من تردده إلى تعليق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم فى أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكنه كان يستعرض ما يقال فى الموضوع تأييداً واعتراضاً ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوزه إلى اليقين .

وما دمنا قد أشرنا هذه الإشارة الخاطفة إلى أنحاء الشك عند القدماء ، فمن الخير أن نشير إلى أن الباحث يكاد لا يجد فى العصر الحديث شكا إبستمولوجيا[1] إلا فى فرنسا إبان القرن السادس عشر ، وانجلترا فى القرن الثامن عشر — إن جاز أن يُعتبر الأخير شكا بالمعنى الدقيق ، تمثل الأول فيما بدا عند «كورنى أجريبا» + ١٥٣٣ Agrippa و «سانشيه» + ١٦١٠ Sanchez و «مونتانى» + ١٩٥٢ م Montaigne من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التى كانت توحى للإنسان اليقين فى العلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضلّ الإنسان فى عالم أصبح قلقاً ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شىء ممكناً ، فبرز الشك شيئاً فشيئاً ، إذ لو كان كل شىء ممكنا لكان معنى هذا أن ليس شىء حقا ، وإذا لم يكن شىء محققاً فالخطأ وحده هو المؤكد . . استعرض « أجريبا » جميع العلوم ثم أعلن — عام ١٥٣٧ — شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتنا الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢ أننا لا نعلم شيئاً بل لا نستطيع أن

(١) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن إدراك الحقيقة ، أو بمعناه الضيق وهو تعليق الحكم .

نعرف شيئاً — لا العالم ولا أنفسنا — ويجيء « مونتانى » فيعلن أن الإنسان لا يعلم شيئاً لأن الإنسان نفسه ليس شيئاً ! ترك « مونتانى » البحث فى العالم الخارجى لأنه عالم ظن ، وراح يلتمس اليقين فى نفسه فانتهى من دراسته لها إلى الشك والفراغ والانتهاء والموت فيما يقول أستاذنا كواريه[1] .

أما فى إنجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذى لُقّب بالفيلسوف الشاك ، بل سمى نفسه بذلك ، وكان يمتدح قدماء الشكاك ويثنى على اتجاههم ، وقد أنكر المعرفة التى تقوم على العقل ولم يبسط شكه إلى وجود العالم الخارجى أو المعرفة التى تستقى من التجربة .

تابع « باركلى » فى اعتبار العالم الخارجى مجرد وهم ، وزاد فقال إن العقل نفسه ليس إلا مجموعة من الإحساسات تتعاقب بتأثير تداعى المعانى ! وألغى « العِلية » بمعناها التقليدى حين أنكر رأى العقليين فى وجود رابطة ضرورية تقوم بين العلة ومعلولها ، وحين ردها إلى التعود والاعتقاد وتداعى المعانى — كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه التجريبى فى الفصل الثالث من الباب الثالث ، وأثار القولُ بإلغاء العلية التقليدية ذعرَ العقليين ، وانتهى هذا إلى نوع من الشك ليس هو شك پيرون قديماً أو مونتانى حديثاً ، وإنما كان شكا بنّاءً وليس هداما ، غايته الوقوف على حدود المعرفة الإنسانية بعد رفض الحدود التى أقامها العقليون من الفلاسفة .

حسبنا هذا إشارة إلى الشك الإپستمولوچى — ضاق معناه أو اتسع — ولكن الشك أزمة فى حياة العقل ، إنه يشيع الحيرة فى العقول ويثير القلق فى النفوس ، وإذا طال أمده أحرج الصدور وملأها ضيقاً ، والناس بطبيعتهم لا يستريحون له مع ما يتضمنه فى ظاهر الأمر من راحة بال واطمئنان نفس خدع قدماء الشكاك على ما عرفنا ، والعدول عن طمأنينة اليقين إلى قلق

---

(١) A. Koyrè, Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 ff. — ص ١٢ — ١٣ من النسخة العربية — كانت جامعة القاهرة (فؤاد) قد استدعت عام ١٩٣٣ الأستاذ كواريه أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ، درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلا طيباً للأستاذ النابه المحبوب من تلامذته وعارفيه .

الشك لا يمكن أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشتد فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذى أكده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفى دينى صوفى باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا فى القرن السادس عشر قد أعقبه يقين دينى عند « شارون » Charron وتجريبى عند « بيكون » وأتباعه وعقلى عند « ديكارت » ومدرسته ؛ وشك « هيوم » قد أبطله « كانط » Kant بمذهبه النقدى — وسنعود إلى الحديث عن الشك الحقيقى عند الكلام على الشك المنهجى[1] .

(ب) مذهب التيقن Dogmatism :

إذا كان الشكاك قدرأوا التوقف عن إصدار الأحكام أو الجزم بإنكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقينى ، فإن دعاة التيقن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة — واختلفت فى هذا مذاهبهم ، وسنمهد للحديث عن التيقن بكلمة عن الشك الذى اتخذه بعضهم منهجاً من مناهج التفكير :

استطاع دعاة التيقن أن يقوضوا الشك كنظرية فى المعرفة ، ولكن الشك قد بقى عند الكثيرين منهجاً للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ فى منطق العقل إلا متى أنكرنا على العقل حقه فى إصدار حكم من الأحكام ، وإذا صح أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئاً — وهى دعوة الشكاك — حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! إن الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لإصدار حكم صحيح ، فكيف جاز فى عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم

---

(١) انظر ص ٣١٨ من هذا الكتاب .

بدعوة الشك فى أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً ؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية مـّا ، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه ؟ إن الشك كمذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self - destructive .

وإذا كان أصحاب الشك — بمعناه الواسع — قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو سلموا بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فإن تسليمهم بهذا حظٌ من العلم — وإن كان ضئيلا — وإذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع فى عـُرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد أفقاً وأوسع مدى[1] .

ولكن الشك — بعد كل ما وُجه إليه من حملات — قد بقى عند الكثيرين من الفلاسفة منهجاً للتفكير ، وبقيت له قيمته فى البحث الفلسفى والعلمى فى مختلف صوَره ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجى قليلا فإنه بدوره يدخل فى باب الحديث عن إمكان المعرفة ، وإن كان أدخل فى بابها الإيجابى منه فى بابها السلبى :

تمهيد فى الشك المنهجى :

الشك نوعان : حقيقى أو مطلق Real or absolute ومنهجى أو علمى Methodical or academemie وقد تحدثنا عن الشك الحقيقى فقلنا إن صاحبه يبدأ شاكا وينتهى شاكا ، هو حالة ريب متكاسل يزاوَل لذاته وبغير إرادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى يهدف إلى تحقيقها — كاليقين أو المعرفة الصادقة — إنه نتيجةٌ ووجدان معاً ، إنه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التى تفكر فيها ، ويفرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفراً من الرضوخ له وبهذا يشل انطلاق التفكير ، ومن

---

(١) انظر أيضاً أسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141 - 49

صوَر هذا الشك كانت حالة الإمعان فى التردد والغلو فى الشعور بالحيرة التى وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلى ، حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبها وتستعبده ، فتتركز الرغبة فى الشك فى مزاولة الشك نفسه منعزلةً عن النشاط العقلى السوِى ، وبذلك تتحول هذه الرغبة إلى جنون الشك[١] Doubting madness, Folie de doute .

أما الشك المنهجى فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبةً منه فى امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكّن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التى يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها فى كتب الباحثين ، والإنسان بطبيعته عرضة للأحكام المبتسرة prejudices ، وهذا الشك المنهجى خير طريقة لاتّقاء هذه الأخطاء ؛ إنه خطوة تُسلم إلى اليقين أو تؤدى إلى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية فى ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يستطيع التحرر من شره ، إنه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبمقتضى مبدأ فى أى فكرة يمكن أن تكون مثاراً للشك[٢] .

وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقى المطلق ، فزعمت « پاتريك » M. Patrick أنه كان علة كل نشاط عقلى أو يقظة ذهنية أو حركة بحث حر فى تاريخ الفكر الشرقى والغربى على السواء ! واعتبرت الشك الپيرونى قوة موقظة فى تاريخ النشاط العقلى ، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن النهضات العقلية ليست إلا أثراً

---

(١) Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology art. Doubting mania.
E. D. Starbuck, art. Doubt (in Encyc. of Religion and Ethics).
Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, B. Ball, art. Donbting mania (Le grand du Saule's, La Folie du doute can be consulted also).

(٢) Cf. Keeling, Descartes, (1934) p. 80 - 81.
A. Koyrè, Trois Leçons sur Descartes, فى الشطر الأخير من الدرس الأول

من آثاره وصدى لروحه الوثاب ! إذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الغير أو استقوها عن تجاربهم من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضات الفكرية ، إن روح الشك البيرونى تبدو فى زعم أمثال هؤلاء النقاد فى اتجاه ذوى العقول الحرة فى معاملهم ، والاعتماد على التجربة العلمية فى البحث عن الحقيقة ! كما تبدو هذه الروح فى منهج البحث العلمى فى التفكير ، وليست فتوحات العلم فى ماضيه أو حاضره إلا أثراً من آثار هذا الشك . . . إلى آخر هذه المزاعم الواهية[1] .

ولعل ما أسلفناه فى التفرقة بين الشك المطلق والشك المنهجى يكفى فى التدليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقى ، وخلطوا عن جهل بينه وبين الشك المنهجى الذى يفرضه الباحث بإرادته طريقاً موصلا إلى اليقين .

وإذا كان بعض المحدثين قد وقع فى هذا الخطأ فإن من القدماء من فطن إلى الشك المنهجى وأكد ضرورة استخدامه فى كل بحث نزيه ، فقد اصطنعه سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره فى معلوماتهم ، ويختبر صحتها ويكشف عن حقيقها بإثارة الشك فى صوابها .

إن منهج سقراط فى مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سلبى هو التهكم الذى يؤدى إلى تخليص العقل من الأخطاء ، وإيجابى هو التوليد الذى يرشد إلى الحقيقة ، فى مرحلة التهكم يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم بأقوالهم مصطنعاً الجهل ، ثم يأخذ فى الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك فى صحة ما يقولون ، ويمضى فى أسئلته مستنبطاً من أقوالهم أفكاراً لا تروقهم فيبدو بهذا تناقضهم ! وهكذا ينتهى من مرحلة التهكم إلى تحرير العقل من الأخطاء التى أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكماء عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم ويسميهم الناس ! فإذا توصل سقراط إلى هذا

(١) Mary Patrick, The Greek Sceptics, Part, VII, p. 285 - 305.

أخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى الحقيقة — وهذا هو الجانب الإيجابى فى منهجه .

وفطن إلى الشك المنهجى أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » وفرّق بينه وبين الشك الحقيقى ، فأهمل هذا وأيّد الشك المنهجى وأوصى بمزاولته عند البدء بدراسة أى بحث علمى ، إذ وجد أرسطو — فيما يقول — علاقة ضرورية تقوم بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الإيمان الذى يقوم مطموراً فى ثنايا الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل المعرفة يجد فى الشك الذى يقوم على التروى والتبصر تحقيقاً لغايته ، لأن المعرفة التى تعقب الشك تكون أدنى إلى الصواب ؛ « إن الذين يقومون ببحث علمى من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذى ينبغى أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ، إن كل حكم يصدره باحث ينبغى أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تعارضه ...

مثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين ، إنه منهج يُتّبع عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها .

ومثل هذا الشك المنهجى قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة ، يقول هملتون + ١٨٥٦ Hamilton إننا نُزاوِل الشك مؤملين أن ينتهى بنا الشك إلى الاعتقاد ، وقد أيّد هذه الحقيقة التحليل السيكولوچى الحديث الذى تناول البحث فى طبيعة عملية التفكير ، فإن الاعتقاد والإنكار فى رأى الكثيرين من علماء النفس مظهران لحالة نفسية واحدة — فيما أشرنا من قبل — إننا لا ننكر شيئاً قط إلا بسبب أننا نعتقد فى صحة شىء يقابله أو يتناقض معه ، فليس من المعقول أن ننظر إلى الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمعزل عن حالة الاعتقاد ، فإن الضد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الإنكار ، ذلك ما يقوله وليم چيمس[1] ، ويعلق عليه بعض الباحثين

(1) Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890. vol. II p. 284 - 85.

بقولهم إن تحليل الشروط العقلية المتضمنة فى اليقين يجعل هذا الرأى السيكولوجى فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان[١] !

وإذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضرورياً لكل معرفة صحيحة ، ويؤكد « لاد » Ladd هذا الرأى فى كتابه عن فلسفة المعرفة[٢] Philosophy of knowledge إذ يقول : إن الشك والبحث وإبطال الرأى وإثباته ونفيه — فى مجال السلوك أو العلم أو التفكير النظرى — ضرورى فى تكوين المعرفة ، بل إن اكتساب المعرفة وتحصيل المعلومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلى يعبّر عنه بالشك واللاأدرية Agnosticsim .

وقد قال « ديكارت » فى كتابه « مبادئ الفلسفة » إننا لكى نفحص عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة ، لأننا كنا فى مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التى تعرض لحواسنا تارة حكماً خاطئاً وتارة حكماً مصيباً ، وعند ما كنا لا نخشى استخدام العقل كان الكثير من القضايا المبتسرة يمنعنا من الاهتداء إلى معرفة الحقيقة ، ويُنبهنا إلى أن ليس هناك دليل واضح بيّن على أننا نستطيع التخلص من هذه الأحكام ، إذا لم نُزاول الشك فى جميع الأمور ولو مرة واحدة ، فنشك فى كل شىء نجد فيه أقل شبهة للارتياب[٣] .

ويكرر هذا المعنى فى تأملاته فى الفلسفة الأولى فيروى أنه تلقى منذ حداثة سنه آراء باطلة ظنها صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجا لأن ينزع عن نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من

---

(١) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics).

(٢) فصل ١٣ ص ٣٦٩ عن مذهب الشك واليقين والمذهب النقدى .

(٣) Decartes, Principes de la Philosophie فقرة أولى . (وانظر ترجمته الإنجليزية Principles of Philosophy) .

معتقدات ، وأن يشرع من جديد فى اختبار معارفه إذا كان يريد أن يقيم فى العلم شيئاً وطيداً[١] .

وفى رسالة بعث بها ديكارت إلى صديقه الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجى بقوله : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه فاسد مُتلفٌ للبعض الآخر ، فماذا تعمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتُبقى على السليم ؟ لا سبيل إلا بإفراغ التفاح كله من السلة وفحصه واحدة واحدة لكى تعيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بعيدا ؛ فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطئ ، ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة إلا بإفراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغاً وإلاّ شابه غيره من الشكاك الحقيقيين ، فهو يعيد إليه ما يراه سليما من هذه الأفكار ، ويطرح عنه الخاطئ منها فى ضوء منهجه العقلى المعروف ، فالشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد « داڤيد هيوم » أهمية الشك حين قال فى بحثه عن الطبيعة البشرية : إذا كنا فلاسفة فينبغى أن تقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل سمى هذا الشك بالشك الأكاديمى أو العلمى academic وصرح بأنه ضرورى لكل بحث نزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر فى الأمور وإمعان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

بعض أساليب التيقن :

أشرنا فى مستهل هذا الفصل إلى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن فى وسعه أن يتوصل إلى تعريفات للمعانى العقلية المجردة لا تقل فى مراتب اليقين عن المعرفة التى

---

(١) Les Mèditations Mètaphieiques — التأمل الأول ولها ترجمة إنجليزية وأخرى عربية لزميلنا الدكتور عثمان أمين تحت عنوان التأملات .

تكتسب بالتجربة ، وقد شاعت هذه النزعة فى فلسفة العقليين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخلُ منها فلسفة التجريبيين حتى قُدِّر للمذهب النقدى عند « كانط » أن يُقَوِّض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل ؟

وحسبنا أن نشير إلى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقى التى أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارئ فى موقف كل منهما ما يزيده اقتناعا بتهافت الأدلة التى استند إليها الشكاك ، وضعف الأسس التى أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذان الفيلسوفان أرسطو قديماً وديكارت حديثاً .

وإذا كان الشك السوفسطائى الذى تصدّى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكاً حقيقياً ، فإن أدلة السوفسطائية فى إقامته قد تردد صداها عند الشكاك الذين جاءوا بعدهم — قديماً وحديثاً — والأدلة التى استند إليها أرسطو فى إبطال هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا لأدلته ما انزلقوا إلى مهاوى شكهم ! وواضح مما أسلفناه فى فصولنا السالفة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة — يضيقون بالكثير من أدلته ، ولا يسلمون بالشيء فى ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة للإدراك أو غير هذا مما يرد فى حديثه ، ومع هذا فإن أدلته فى نقض الشك السوفسطائى لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، فلنخلصها فى إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة فى مجال العلم وأتوا على المبادىء اليقينية فى ميدان الأخلاق ، وتصدى لإبطال مذهبهم سقراط الذى هاله اعتمادهم على اشتراك الألفاظ وغموض المعانى فنزع إلى تحديدها للتوصل إلى الحد الكلى عن طريق الاستقراء ، ووجّه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات

الأشياء التى تختفى وراء عوارضها المحسوسة : وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعانى التى تبدو عند أفلاطون وأرسطو .

بدأ أرسطو بتفنيد الشك السوفسطائى ليدلل على إمكان المعرفة ، فرأى فى كتابه ما بعد الطبيعة فى معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا فى الشيء الواحد فى آن واحد، ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ؛ وأن الحكم على « الشيء فى ذاته » ميسور لأن مذاق الشيء مثلا لا يتغير عند الإنسان إلا بتغيّر حالته من الصحة إلى المرض ، فالمصاب بالزكام القوى يفتقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال إن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى — إلا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات الإدراك عنده . . . . وغير هذا من آراء أرسطو فى تفنيد الشك السوفسطائى وإقامة الحقيقية المطلقة — وقد رويناه من قبل بشيء من التفصيل فلا حاجة بنا إلى تكراره[1] .

وبهذا أثبت أرسطو إمكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود فى ذاته موضوعها — والحواس تدرك النسبي وتترك إدراك المطلق للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحس يقف عند إدراك العوارض التى تتقوّم بها الماهية وهى الصورة الجزئية . . . . إلى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته إقامة الفلسفة الأولى .

أما عن موقف ديكارت فإن فيما ذكرناه عنه فى فصولنا السابقة ما يغنينا عن الإطالة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه حين اصطنع شكه المنهجى رغبةً منه فى التوصل إلى اليقين العقلى ، سار فى نفس الطريق التى سلكها مونتانى Montaigne فى شكه الحقيقى ، ولكنه مضى فى الشك حتى نهايته فسرعان ما تحول فى يده إلى منهج ، وأضحى الشك أداة للنقد وأسلوباً يُتّبع فى التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل فى الشك إلى أقصى آماده من غير أن يتوقف

---

(١) انظر ما كتبناه فى هذا الصدد ص ٢٣٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

فى منتصف الطريق ويعلن إفلاسه — كما فعل مونتانى — ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتدى إلى الله حيث لم يجد مونتانى إلا الفراغ والموت والانتهاء ، فقيل إن مقال ديكارت عن المنهج « يعارض قصة هزيمة بقصة انتصار[١] » .

شك ديكارت فى المحسوسات ثم فى المعقولات[٢] — كما فعل مونتانى وغيره من دعاة الشك الحقيقى الهدام ، ولكنه لم يقنع بهذا كما قنعوا ، بل مضى فى شكه إلى نهايته عسى أن يحطم الشك نفسه ، فافترض وجود شيطان خبيث يعمل على تضليله بكل ما فى وسعه من حيل ، ولكنه فطن إلى أنه يشك فى كل شىء إلا أنه يشك فى كل شىء ! هذه حقيقة لا يأتيها الشك فى كثير ولا قليل ! بهذا عارض الشك الحقيقى المطلق الذى كان أتباعه يقولون إننا نشك حتى فى أننا نشك ، وتميز بهذا الشك المنهجى من الشك الحقيقى ، ويقول « ديكارت » إنه حين يشك يفكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير علة ، وهى ذات تفكر ، وكلما أسرفنا فى الشك والتفكير هدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى إلى المبدأ اليقينى الأول الذى تحرّى أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر إذن فأنا موجود ، هذه هى أولى القضايا التى تعرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقيناً[٣] .

كان سانشيه Sanchez يقول : كلما ازددتُ تفكيراً ازددتُ شكا ؛ فعارض ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازددتُ شكا ازددتُ تفكيراً فازددتُ إيماناً بوجودى !

---

(١) A. Koyrè Trois Leçons sur Descartes فى الشطر الأخير من الدرس الأول .

(٢) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie (أو فى النسخة الإنجليزية) .

(٣) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

حطم الشك الحقيقى نفسه حين أوْغل فيه ديكارت إلى أقصى آماده ، وانتهى بهذا الإيغال إلى أول مبدأ يقينى فحقق بهذا رغبته التى يقول فيها : ما كنت فى هذا الشك مقلداً أصحاب الشك المطلق ، أولئك الذين لا يشكون إلا لمجرد الشك ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى ، بل أنا على العكس لا أقصد لغير اليقين ، ولغير أن أدع الأرض الرخوة والرمل لكى أجد الصخر والصلصال — كما يقول فى مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأ عقلياً يرتفع عن كل شك ليقيم عليه فلسفته ، حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكى يزحزح الكرة الأرضية ويُغيِّر مكانها ! فراح ديكارت ينشد مبدأ واحداً يقينياً يرتفع عن كل شك ليجعله أساساً لكل فلسفته ، وإذا استحال وجود النقطة الثابتة التى ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت — فيما يقول هو نفسه — أن يجد هذا الأساس العقلى الذى يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ؛ وقد وجد ديكارت هذا الأساس فى مبدئه اليقينى الأول (الكوجيتو Le Cogito) وهو القائل : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، وهو مبدأ يقينى بديهى توصل إليه بالحدس[1] وبه أثبت الإنيّة بالفكر ؛ ومن هذا انتقل إلى إثبات وجود الله وصفاته ، فالله كامل مطلق الكمال مُنزّه عن كل نقص أو خداع وهو الذى وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحاً متميزاً ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه — بعد شكه المسرف — أن يفكر فى النفس ويعتبر ماهيتها

(١) ذهب بعض خصومه (جاسندى Gasse i) إلى القول بأن الكوجيتو ليس إلا قياس ضمير (أى أضمرت مقدمته الكبرى (فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر ، إذن فأنا موجود) وبذلك لا يكون قضية بديهية واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذه أساساً تقوم عليه فلسفة طالما كان هو نفسه يقوم على مقدمة مضمرة ، ولكن ديكارت دفع الاعتراض بقوله إنه مبدأ أولى بديهى توصل إليه بالحدس وحده .

فكراً ، و الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجى وموجوداته المادية .

عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نمطين من أنماط التوصل إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة ، فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث فى طبيعة هذه المعرفة وماهيتها ، وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له فى الفصلين التاليين [1] .

(١) انظر فى آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر فى نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين .

الفصل الثانى

طبيعـــة المعرفة

تمهيد – مذاهب الواقعيين : (ا) الواقعية الساذجة (ب) الواقعية النقدية (التقليدية) – (حـ) الواقعية الجديدة (د) الواقعية النقدية المعاصرة – مذاهب المثاليين – تمهيد – (ا) المثالية الذاتية – (ب) المثالية النقدية – صور المثالية – تعقيب .

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قُوى الإدراك بالشىء المدرك ، وعلاقة الأشياء المدرَكة بالقُوى التى تدركها ، فكان هذا مثاراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التقتْ عنده المثالية (التصورية) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبهما ، تصورت أولاهما الأشياء مرهونة بالقوَى التى تدركها ، بمعنى أن الموجودات المحسوسة مجرد أفكار فى عقولنا ، ورأت الثانية أن للأشياء وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء فى العالم الخارجى .

والواقعية أصلا تعبر عن رأى الرجل العادى الذى يعجز عن التمييز بين ظاهر الشىء وحقيقته ، فحقيقة الأشياء فى نظره هى كما تبدو لنا – وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعد كثيراً عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل – ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالى ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكا إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

فكراً ، و الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجى وموجوداته المادية .

عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نمطين من أنماط التوصل إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة ، فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث فى طبيعة هذه المعرفة وماهيتها ، وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له فى الفصلين التاليين [1] .

---

(١) انظر فى آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر فى نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين .

مذاهب الواقعيين Realism :

يطلق المذهب الواقعى فى المعرفة[1] على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للمثالية — فى خصائص أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلا عن العقل الذى يقوم بإدراكها ، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدرَكة ، فليس العالم الخارجى كما هو مدرَك فى عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع ، والعلاقة التى تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التى تمثلها فى عقولنا علاقةُ مشابهةٍ وتَطابق ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراكٌ عقلى أو حسى مطابق للأعيان فى الخارج ، أو هى انعكاس العالم الخارجى على العقل .

وواضح أن الواقعية نقيض المذهب الأفلاطونى الذى يعتبر المثُل ideas وحدها هى الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أشباح وظلال للمُثُل ، وبمقدار ما تبتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

(ا) الواقعية الساذجة Naïve Realism :

وهى تتفق مع ما يراه عامة الناس فى القول بأن أفكارنا صُوَر مطابقة

---

(١) يطلق « المذهب الواقعى » فى غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسيين خاصة (كالقديس أنسيلم) ترى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقى فعلى لأنها أسماء لماهيات الأشياء ، ومن أجل هـذا خاصموا أصحاب المذهب الاسمى Nominaiism الذى أنشأه « روسيلينوس » Roscelinus فى القرن الحادى عشر ، وكان دعاته يرون أن الكليات من أجناس وأنواع مجرد ألفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً وليس لها مدلول واقعى — ويتوسط هذين المذهبين : المذهب التصورى Conceptualism انظر : Fleming فى مادة Realism وانظر فى صدى هذه المذاهب عند الإسلاميين : مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور لكتاب الشفاء : المنطق (المدخل) لابن سينا ص ٦٣ وما بعدها — ويراد بالواقعية فى الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا ، ويقابله المذهب المثالى الذى يتجاوز الواقع إلى تصوير ما ينبغى أن يكون .

أما المذهب الواقعى فى طبيعة المعرفة فيقابله المذهب المثالى كما سنعرف بعد قليل .

للأشياء فى الخارج[1] . والعالم الخارجى يبدو لنا فى صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكثر — ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن المثاليون .

وقد اعتُبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمى والفلسفى ولا يخضع للتفكير النقدى ، ويثق فى مدركات الحس ثقة لا حدّ لها ، مع أن تجربتنا فى كل يوم تزعزع ثقتنا فى صحة أحكامها ، فالعصا المغروسة فى الماء منحرفةً تبدو مكسورة أما العين وهى ليست كذلك فى واقع الأمر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بُعد أصغر حجماً من حقيقتها ، وكثيراً ما يبدو الشيء فى نظر إنسان على صورة تخالف الصورة التى يبدو عليها فى نظر غيره من الناس ، بل كثيراً ما يتغير الشيء الواحد فى نظر الإنسان الواحد بفعل الخيال أو بتأثير الأحلام . . . وهذا غيره كفيل بأن يفقدنا الثقة فى أحكام الحس[2] .

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجى قائم موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسى ، وهو موجود على نفس الحال التى يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا ، وهذا هو الذى كان يبرر عند « مل » Mill وأمثاله وجود العالم مستقلا عن إدراكنا له ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات فى شيء مّا لا يكون قط إلا عندما تكون فى متناول الإدراك وفى مقدوره ، بل إن مجرد اختلاف الشيء فى مظاهره وأشكاله باختلاف المسافة التى تفصل بينه وبين العين التى تراه ، أو باختلاف الزاوية التى يُرى منها

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110 - 113 وكذلك Külpe, p. 195 وكذلك Price, وفى دحض هـذه النظرية اقرأ Joad, Guide to Philos. Part I, ch. III Perception.

(٢) Jerusalem op. cit., p. 65 - 6 ، ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسنرى عند الكلام على المذهب التجريبى فى الفصل الثالث من هذا الباب كيف ناقش « آير » Ayer حجج « ديكارت » فى شكه فى الحس أداة للمعرفة .

أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافا ملحوظاً لا سبيل إلى إهماله ، وقد أيدت هذا التفاوتَ مقاييسُ العلم والآلاتُ التي يستخدمها من مجهار ومقراب وموازين ونحوها ، ولهذا عدّل الباحثون هذه الواقعية الساذجة فظهرت :

(ب) الواقعية النقدية (التقليدية) Critical (Traditional) :

المذهب الواقعي النقدي Critical Realism وهو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمي ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء ، وهذه الحقائق تُمَحَّص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فالمادة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي ، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن(١) .

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي ، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودحضها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم إحساساً باللون الأحمر ، فالحمرة بغير العين التي تراها تكون بغير ذات فحوى ! ولكن شروط الإحساس بالحمرة تظل قائمة ، وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجوداً موضوعياً وليس ذاتياً ، فوجود الأشياء إذن لا يتوقف على قُوَى إدراكها ، لم تر عين الإنسان أشعة رنتجن Roentgen زمناً طويلا ، ولكن أثر هذه

---

(١) Külpe, p. 200 - 202. and 50.

الأشعة الملحوظ قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جداً من القُوَى التي توجد كامنة في الطبيعة .

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل في قدرة الإنسان على معرفة حقيقة شيء موجود مستقلا عنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فإنها تعرض للمشكلة وتناقش الحجج التي تنكر إمكان هذه المعرفة وتنتهي من مناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقراراً قاطعاً ، وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر إمكان قيام هذه المعرفة[1] .

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال في الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة معدّلة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars إلى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « چون لوك » ، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل — على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبردج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملا إيجابياً ، هو أن يؤلف من الصور الحسية التي تنقلها إليه الحواس معاني جديدة — على نحو ما سنعرف عنه في الفصل التالي .

ولكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التي استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم ، وأخذت الروح العلمية تتغلغل في كل شيء ، وبدت هذه الظاهرة في تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر إلى ما سُمّي في العصر الحاضر بمذهب :

---

(١) Fletcher, p. 107. ff. وكذلك Jerusalem, p. 83 - 85

(حـ) الواقعية الجديدة New realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان(١) لم يخالفوا الفلسفة التقليدية فى موضوع البحث ، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التى تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعروف ، اهتمت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التى تربط بين الذات العارفة وموضوعها ، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشىء المدرك والذات العارفة — هو الصورة الذهنية فى مذهب لوك — لأن الإدراك فى نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشىء الخارجى صورة مطابقة لحقيقته فى الخارج . . . إلى آخر ما انتهى إليه مذهبهم الذى يشرحه كتاب اشتركوا فى وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تعاونية فى الفلسفة »(٢) .

ولكن الواقعية الجديدة لم تُرض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين ، فاتهموها بالسذاجة لأنها فى دراسة المعرفة تفتقر إلى روح النقد والتمحيص والتحليل ومن هنا نشأ :

(د) مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة) (Contemporary) critical :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان(٣) شرعوا منذ عام ١٩١٦ يبشرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الإدراك الحسى بدء تفكيرهم ، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة فى

---

(١) هم R.P. Perry و E.B. Holt و W.P. Montague و Pitkin و E.G. Spaulding و Marvin .

(٢) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy, 1912.

(٣) هم D. Drake و A. D. Lovejoy و A. K. Rogers و G. Santayana و R W. Sellars و C. A. Strong و J. B. Pratt

ضم العارف والمعروف فى سمط واحد ، وعادوا إلى الثنائية التى يتميز فيها المدرِك من الشىء المدرَك ، مع القول بأن للشىء المعروف وجوده الخارجى ، وأن معرفتى به هى التى تؤدى إلى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهر الشىء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشىء والشىء فى ذاته ، وعلى هذا فليس ثمة شىء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها ، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها فى كتاب اشتركوا فى وضعه تحت عنوان : « مقالات فى الواقعية النقدية — دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة »[١] .

وللواقعية فى إنجلترا نصيب ملحوظ فى تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » + ١٩٢٩ Hobhouse و « لويد مورجان + ١٩٣٦ C. Lloyd Morgan و « وايتهيد » + ١٩٤٧ و « بروض » C.D. Broad ومن إليهم ، بل انتصر للواقعية الجديدة من المعاصرين « صمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. AlexanPer والسير « پرسى نن » + ١٩٤٤ T. Percy Nunn و « برترند رسل » Russell و « مور » + ١٩٥٨ E. Moore وغيرهم كثيرون[٢] .

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ، وسنزيدها وضوحاً فى تعقيبنا التالى ، ولنعقب على ما قلنا بكلمة نتناول فيها :

---

(١) Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the Problem of Knowledge.

(٢) قارن بالإضافة إلى المصادر السالفة : Sallar, S., R., Critical Realism

Joad, (1) Guide to Philos., Part II. ch. III.
(2) An Introduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism (in 20 th Century Philos., 1947).

مذاهب المثاليين Idealism[1]

تمهيد :

هذا الاتجاه الواقعي في تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقلي مثالي في المعرفة انعكست فيه آية الاتجاه السالف[2] ، إذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدرَكة وأن يكون لهذه الأعيان وجودٌ مستقل عن العقل الذي يدركها ، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدرَكة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورةً دقيقة للأشياء المدرَكة ، إن وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القُوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلا صوراً عقلية .

وقد ذهب بعض الباحثين (ناتورب + ١٩٢٤ P. Natorp) إلى أن ديكارت هو مؤسس المثالية الحديثة ، إذ كان ديكارت في الكوچيتو الديكارتي يفصل بين الفكر والوجود ويقول : من واجبي قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك ، وأن

---

(١) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى في غير المعرفة أظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعي عند أهلها ، يعبر هذا عن الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون — بل يطلق المذهب المثالي أيضاً على المذهب الروحي Spiritualism في علم ما بعد الطبيعة وهو الذي يفسر الوجود تفسيراً روحياً أو عقلياً خالصاً ، وهو يقابل ميتافيزيقيا المذهب المادي Materialism الذي يفسر الوجود بالمادة وحدها كما عرفنا من قبل ، ويطلق المذهب المثالي أيضاً في مجال الأخلاق ويراد به مذهب المدرسة التي ترى أن الأخلاقية غاية في ذاتها — فليست غاية الأخلاق تحقيق سعادة الفرد Eudaemonism كما ذهب قدماء الأخلاقيين من اليونانيين ، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين ، بل إن السلوك الخلقي عند أتباع المذهب المثالي هو كمال الجنس البشري ، وسمى المذهب بالمثالية الأخلاقية Ethical Idealism ، لأن أتباعه يلتمسون غاية السلوك الخلقي في المثل العليا وليس في الواقع الذي يعبر عما هو كائن ؛ وتلتمس الأخلاق المسيحية مثلها الأعلى في سعادة الآخرة بتحقيق مملكة الله وهذه مثالية دينية (انظر Jerusalem, op. cit., p., 259) .

(٢) في تاريخ المثالية انظر Fletcher, p. 82 ff.

أعرف الواضح منها والغامض ... ويرى أن العالم الخارجى لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار ، وأن الحقيقة فى علم صاحبها تسبق الوجود ، وليس فى وسعنا أن ندرك العالم الخارجى إدراكاً مباشراً عن طريق الحواس ، ومعلوماتنا عنه تعبّر عنها الصور والأفكار الموجودة فى أذهاننا ، ولا تعرف معرفة مباشرة إذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية فى الخارج ، ولكن الذى يؤكد لنا مطابقتها للموجودات الحقيقية هو الصدق الإلهى ... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يُرجع الفكر إلى حركة مادية ، ويردّ بعضهم الآخر المادة والحركة إلى الفكر ، فكانت ثنائية لا تزال مثاراً للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى — ورأيه حق — أن ديكارت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود ، والكوچيتو الديكارتى « أنا أفكر فأنا إذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودى ناتج عن تفكيرى ، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيرى تقيم البرهان على وجودى ، وليس هذا هو تصور المثاليين ، بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية فى الفلسفة الإنجليزية (عند هوبز وهيوم) لأنها — مع اهتمامها بالتجربة الحسية — قد ألغت وجود الأشياء الواقعى وردّته إلى التأثيرات الذاتية (الحسية) .

على أن المذهب المثالى قد بدا واضحاً عند « باركلى » + ١٧٥٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط + ١٨٠٤ » « وهيجل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل .

وإذا كانت الواقعية تُطلق على جميع المذاهب التى تؤكد وجود العالم الخارجى مستقلا عن الذات العارفة ، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التى تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القُوى التى تدركها ، فإذا انعدمت هذه القُوى استحال وجود العالم الخارجى ! بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتقتضى المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى الكلية على الجزئيات ، فإن أى كائن من الموجودات المحسوسة يُعرف عن طريق الوقوف على ماهيته — خصائصه الذاتية التى تشترك فيها أفراده — وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخَّص — على عكس ما يقول اليوم الوجوديون — ، ووجود الأشياء مُعلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته ، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه ...

ويبدو الاتجاه المثالى فى صور مختلفة أظهرها :

(أ) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادى تفسيراً عقلياً روحياً ، فيقولون إن الوجود هو الإدراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ! والمدرَك معنىً وغير المدرَك لا وجود له ، والمادة لا تدرك فى ذاتها باعتراف القائلين بالمادة ، إنها معنىً مجرد لا يمكن تصوره بعيداً عن كيفياته ، وهذه اللامادية immaterialism لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فهى لا تحوّل الأشياء إلى معانٍ بل إنها تحوّل المعانى إلى أشياء — فيما ذهب « باركلى »[(1)] إذ قال إن وجود الشيء هو إدراكه esse est percipi فالشيء ليس له وجود مادى مستقل عن إدراكى له ... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة فى العقل الإلهى . والطبيعة — فيما يقول « فشته » — « مكوّنة بقوانين فكرى وليست إلا علاقات بينى وبين نفسى » والفكر لا يدرك إلا تصوراته ... والظواهر العقلية هى الظواهر الوحيدة التى يمكن أن نكون على يقين من وجودها ، أما عن وجود عالم خارجى فليس فى وسعنا أن نقيم

(١) انظر ما قلناه فى هذا الصدد فى ص ٢٥١ وما بعدها فى الفصل الأولى من الباب الثانى من هذا الكتاب .

عليه دليلا ، بل إن مردّ افتراض وجوده إلى الخطأ فى تفسير الظواهر العقلية ، وكل الأشياء التى ندركها هى الظواهر المتضمنة فى تتابع أفكارنا وتعاقب خواطرنا ؛ وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكولوجية أو الخارجية Psychological or phenomenal أو Solipcism أو Mentalism ويسميها « كانط » بالمثالية المادية التى تقابل المثالية النقدية(١) . ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهْم ، إذ أن وجوده — سواء أدركه العقل أم لم يدركه — موجود دواماً فى العقل الإلهى اللامتناهى .

(ب) **المثالية النقدية** Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانْط » : « نقد العقل النظرى الخالص » تحمل تعديلات فى الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادى القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلى » ، بل يقول « كانْط » فى مقدمة هذه الطبعة إن الشىء الوحيد الذى أضافه هو دحض المثالية السيكولوجية ، وتذهب المثالية النقدية إلى التميز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à priori والظواهر التى تكتسب بالتجربة à-posteriori وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها ، ويرى أن المعرفة لا تُستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده ، لأن مرجعها إلى الحس الذى ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعِلّية) ثم إلى المعانى الأولية فى العقل وهى سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانْط » يفرّق بين ما يرتدّ إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجى ، ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة ، ويقرر أن الشىء الخارجى يمكن أن يكون موجوداً

(١) قارن : Joad, op. cit., Part I. ch. II

على حدة بعيداً عن العقل الذى يدركه ولكن معرفته باعتباره موجوداً على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقيه ، عاب مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما فى سمط واحد ، إن أولهما عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما يغالى فى الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته فى معرفة كل شيء ، ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسى يقتضى القول بمبادئ لا تستطيع التجربة أن تزوّدنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (à priori) وهى فى نفس الوقت شرط فى إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية فى العقل وهى التى تجعل إدراك التجربة ممكنا ، إن العقل عند « كانط » ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعدا عنها ، إنه يضم الشروط التى تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسوره ، وهذه الشروط تتمثل فى الأحكام التى قلنا إنها أولية سابقة على التجربة ، ثم هى تركيبية وليست تحليلية ، أى أنها تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً[1] إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية à-posteriori شرط وجودها قائم فى معرفة قبلية à-priori

وقد كان « كانط » يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترنسندنتال Transcendental وهو المعانى الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة — وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، فقال « كانط »

---

(١) انظر تفسير الأحكام (القضايا) التحليلية والتركيبية فى الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا الكتاب عند الحديث على (إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة) .

إن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين فى رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد فى النفس معرفةً سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضرورى أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهى لا تزوّد الإنسان بالحقائق العامة التى ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف «كانط» العقل إلى التجربة مصدراً من مصادر العلم[1] .

ويذكرنا مذهب «كانط» بمذهب الظواهر Phenomenalism الذى يبدو على صورتين :

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهذا «رنوفييه» Renouvier ١٩٠٣+ و «وشادويرث» Shadworth و «هودكسون» Hodgson[2] وثانيتهما تؤكد حقيقة الأشياء فى ذاتها things-in-themselves ولكنها تنكر إمكان العلم بها ، ويقول بهذا «كانط» Kant و «كونت» A. Comte و «هربرت سپنسر» Spencer[3] .

وتزعّم «هوسرل» E. Husserl ١٩٢٨ + مدرسة حديثة فى ألمانيا تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبته دقة الرياضيات واتفاق العقول على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علماً برهانياً ، فطالب بالتحرر من كل رأى سابق — وشابَهَ فى هذا ديكارت وإن لم يستند إلى الشك الديكارتى — ثم دعا إلى الذهاب إلى الأشياء التى تظهر فى الشعور بجلاء

---

(١) فى نقــد المثالية النقدية قارن .Fletcher, op. cit., p. 83 ff وكذلك : Jerusalem op. cit., 75 - 83.

(٢) أحد مؤسسى الجمعية الأرسطاطاليسية Aristotelian Society (أكبر جمعية فلسفية فى انجلترا) وقد رأسها من ١٨٨٠ إلى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .

(٣) D.D. Runes Dict. of Philos., art. Phenomenalism. وقارن هذا بما قيل فى مادة Phenomenology ص ٢٣١ — ٤ فى المصدر نفسه .

كاللون والصوت والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس .. فأصبح هذا المذهب الجديد على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى تَوَخّى الدقة بوصف الظواهر وترتيبها فى إحكام ، وشرح المعانى الإنسانية فى العلوم حتى تبدو جلية واضحة فتقع المعرفة بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ، وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كالرياضيات ، وهكذا تتحول فلسفة الظواهر إلى منهج للتحرر من المثالية والواقعية[1] . وقد كان « هوسِّرل » يعتبر مذهبه ديكارتية جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما يقول فى مستهل كتابه « تأملات ديكارتية Meditations Cartèsinnes, trad, 1931 .

صور مثالية :

تعددت صور المثالية – شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل – فكان منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنهما ، ثم المطلقة absolute التى قال بها « هيجل » + ١٨٣١ Hegel وأخذها عنه من الإنجليز أمثال « برادلى » + Bradley ١٩٢٤ وبوزانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet + ثم المثالية الموضوعية objective وهى التى عرفت عند أفلاطون قديماً وشليجل ١٨٢٩ Schlegel حديثاً ، والمثالية الجديدة وهى التى دعا إليها فى إيطاليا كروتشه + ١٩٥٣ Beneditto Groce وجنتيلى Geovanni Gentile (المولود عام ١٨٧٥) وبدأت فى إنجلترا على يد كولريدج + ١٨٣٤ وكارلايل + ١٨٨١ وامبرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson ووليم هملتون + ١٨٥٦ ونضجت فى فلسفة « جرين » +١٨٨٢وسترلنج +١٩٠٩ J. H. Sterling وإدورد كيرد +١٩٠٨ وريتشى + ١٩٠٣ D. G. Ritchie وموير هيد Mruirhead + ١٩٤٠ وماكنزى + ١٩٣٥ ومن إليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal عند A. S. Pringle-Pattison+1931 أى Seth, A. وسـورلى + ١٩٣٥ W.R. Sorley ورشدال + ١٩٢٤ Rashdall ومن إليهم .

(١) المرحوم الأستاذ يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٧ – ٤٣٨ .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال لبيانها ، فليرجع من شاء مزيداً إلى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم (١) .

تعقيب :

أشرنا إلى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها فى تفاصيل الأصول التى التقت عندها ، كانت على اتفاق فى عدائها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت فى قيام المثالية ، فإن ضِيقَ الوقعيين بالتفكير المثالى السالف الذكر هو الذى أدى إلى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها . وتتميز المثالية بأنها تحاول وهى تتصور الوجود أن تقيم مذهباً متماسكا عن الكون موحداً فى كل ، وهذا هو الذى ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعى يقنع بتفسير ما يستطيع أن يثبت بالخبرة الحسية وجوده ، ويكتفى بأن يفلسف نظرة الرجل العادى إلى الكون عن طريق الاهتمام بدراسة الإدراك الحسى ، ولا يطمع فى ان يتجاوز هذا إلى وضع مذهب متماسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول إن الأشياء التى نعرفها هى مجرد أفكار فى عقولنا ، فالشجرة مثلا مجموعة انطباعات توجد فى فكرنا ، فيتصدى « برترند رسل » لدحض هذا التصور بالتفرقة بين الشىء وفكرتنا عنه ، أى بين موضوع الفكر وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلى » فى مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذى يستطيع أن يدرك « غيره » ، وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هى موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد فى دحض المثالية عامة إن الأشياء والموجودات

---

(١) تراها منشورة فى مثل A Hundred Years of British Philosophy, ed. R. Metz من ص ٢٣٥ إلى ٤٢٩ وقد وضع Perry فى كتابه السالف الذكر فصلين (العاشر والحادى عشر) عن الواقعية والمثالية المطلقة — وقارن فى طبيعة المعرفة Paulsen, Book II. ch. I.

المحسوسة ليست فى حقيقتها « عقلية » بأى معنى يحتمله لفظ العقل ، وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأى معنى يسيغه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهى غير مدركة ، والوقوف على معرفتها لا يغير من حقيقتها شيئا ، وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذاتٍ هى موضوع معرفة ، ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة فى معرض دراساتهم الإبستمولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها ، واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها ، ومن ثمّ كانت غير عقلية .

والواقعية فى كل صورها تتصور عالم التجربة موجوداً ، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته ، وسابق فى وجوده على العقل الذى يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون فى الوجود وفى المرتبة معاً ، بمعنى أن المادة هى التى تملك وجوداً مستقلا ، أما العقل أو الذات المدركة فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتفت الثنائية التى قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين — ومنهم ماديون أيضاً — قد رفضوا هذه المغالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالعلاقة التى تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول (أى موصوف وصفة) أو بين شىء وشىء آخر متضمّن فيه ، أى أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جانب أحدهما للآخر .

فى الحق إن المثالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بعالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى ، وحصرت نفسها فى كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذى يعيش فيه ، واهتمت بالرابطة التى تقوم بين موضوع ومحمول . . . وفى غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيَغها وإطاراتها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان ، وإنما حصرت

اهتمامها فى الإنسان بما هو إنسان ، أى فى الإنسان الذى يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، وتجلت هذه الثورة فى فلسفة الواقعيين والوجوديين والعمليين البرجماتيين وغيرها من فلسفات المعاصرين ، وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب(١) .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين ، فإنها — بدورها — لا تخلو من مآخذ ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة وجعلت العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمست الجانب الروحى المعقول لهذا الوجود ، وفى تصور بقية فروع الواقعية للإدراك الحسى غُلوّ غير مساغ ، وفى تعقيبنا على المذهبين المادى والروحى فى تفسير الوجود ، وفى تعقيبنا العام الذى اختتمنا به الفصل التالى ما يبين عن قصور الواقعية والتجريبية وقريباتهما من فلسفات(٢) .

وبعد ، فإن المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن الخلاف بينهما قد تغير عما كان عليه حاله فى مطلع العصر الحديث كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم فى الذات ، والواقعية تراه فى الموضوع أى فى الشيء المدرك ، ولكن الواقعية تسلم اليوم بأن فى المعرفة عنصراً ذاتياً كما تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً موضوعياً ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن فى نوع العلاقة التى تقوم بين الذات والموضوع(٣) .

تحدثنا الآن عن إمكان المعرفة وطبيعتها ، وبقى علينا أن نعرض للحديث عن أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف إلى مذاهب الفلاسفة فى تصور مسالكها حتى يتيسر لنا أن نعقب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل(٤) :

---

(١) انظر ص ٥٦ ومابعدها من هذا الكتاب .

(٢) كتبنا هذا التعقيب فى ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها فى هوامش الصفحات السابقة .

(٣) Fletcher, p. 120.

(٤) انظر فى آخر الفصل التالى مصادر فى نظرية المعرفة غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى الفصلين السالفين .

الفصل الثالث

منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلى : خصائص المذهب العقلى – المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته – المذهب التجريبى : من تاريخ المذهب التجريبى الحديث (عند هوبز وكوندياك) – المذهب التجريبى فى فلسفة جون لوك – المذهب التجريبى فى فلسفة داڤيد هيوم – مراحل التجريبية الحديثة فى انجلترا – موقف الوضعية المنطقية المعاصرة – موقف الاجتماعيين والماديين من المعرفة – منابع المعرفة عند الصوفية – تعقيب عام .

عرض الفلاسفة الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث فى منابعها ومعرفة أدواتها ومصادرها ، وتشعبت وجهات نظرهم وبدت فى مذاهب شتى حسبنا آن نعرض أظهرها موجزين :

المذهب العقلى Rationalsim[1]

خصائص المذهب :

يتفرع الاتجاه العقلى شيعاً تتفق فى أصول وتختلف فى فروع ، ويميز أصحابه اهتمامهم بالعقل مصدراً لكل صنوف المعرفة الحقيقية التى تتميز بالضرورة والتعميم

---

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أنحاء شتى ، فهو فى اللاهوت يقابل مذهب القول بخوارق العادات Supernaturalism or irrationolism فيرى أن العقل هو أصدق محك للوحى ومقياس لحقائقه ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتمشى مع منطق العقل . أما مذهب خوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الوحى ليست فى متناول العقل ، ومن ثم تعذر اختبارها بمنطقة ، وكان من العقليين بهذا المعنى الدينى سبينوزا Spinoza الذى حاول فى رسالته الدينية السياسية أن يفسر بالعقل كل ما يبدو فائقاً للطبيعة فى الدين (انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٦ وما بعدها ط ٢) وسار فى هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس » Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا – ورفض هذا الاتجاه العقلى فى الدين المحافظون من رجال اللاهوت ، ولكن الطريف أن « ديكارت » منشئ المذهب العقلى فى الفلسفة الأوربية كان ممن=

— وهما الشاهد العدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أوّلية قبْلية .

فإذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فإن العقليين يردون المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، إن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضروريا محتوماً ، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، كقولك : إذا كانت (ا) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (حـ) كانت (ا) أكبر من (حـ) — هذا حكم صادق دواما ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية ، ومثل هذا يقال فى قوانين المنطق وأوليات الرياضة .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق فى كل زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، ومرجع تعميم الحكم على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس ، وهاتان الصفتان — الضرورة والتعميم — تنقصان المعرفة الحسية التى يقول بها التجريبيون ، وبهما تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق فى أن العقل قوة فطرية فى الناس جميعاً ، وعلى اعتقاد فى صحة الاستدلالات التى تقوم على قوانين العقل ؛ والإنسان عندهم لا يتلقى من الخارج علماً يقينياً ، فالتجربة عندهم تزوّد الإنسان بمعلومات مفرقة لا ترقى باجتماع بعضها بالبعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقينى الذى ينشده هؤلاء العقليون .

والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية â priori — يراد بها فى هذا المجال

= يرون أن حقائق الوحى لا تختبر إلا بمدد خارق من السماء !

ويطلق لفظ rationalism فى الحياة العادية على النزعة العقلية التى تجعل صاحبها يرفض إملاء كل سلطة ولا يستجيب إلا لمنطق عقله — لا يخضع لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — إن كان هذا ممكناً ! أما فى نظرية المعرفة فإن المذهب العقلى يقابل المذهب التجريبى empiricism والحسى Sensualism كما سنعرف بعد قليل .

الحقائق التى تكون فطرية فى العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة ، أو يُراد بها مبادئ المعرفة التى لا تجىء اكتساباً ، فلاتنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل فى تعميماته ، وهى موجودة فى العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التى لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة à-posteriori .

ويرى العقليون عامةً أن فى العقل مبادئ فطرية لم تُستَقَ من التجربة ، كمبدأ الذاتية identity — الذى يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر — ومبدأ عدم التناقض non-contradiction — الذى يقرر أن الشيء لايمكن أن يكون موجوداً وغير موجود فى آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبديهيات المنطقية — كقولنا إن الكل أكبر من جزئه — . . . الخ مثل هذه المبادئ العقلية تشبه فى نظر العقليين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهى فطرية لا تكتسب بالتجربة ، وإنما تقوم فى كل عقل منذ ولادة الإنسان ؛ إن هـــذه الأوليات أو البديهيات[1] axioms حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة فى كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — حقائق بيّنة بذاتها — وهى أساس لكل علم .

وهكذا تميّز المذهب العقلى بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كليةً ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد فى

---

(١) تسمى عند المسلمين بالمعقولات الأولى أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابى : تحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهى أيضاً : قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته وبفطرته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشيء ثالث متساويان .

الناس جميعاً ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي : أحسن الأشياء قسمة بين البشر ، ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبْلية في كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتّحه من غير ما حاجة إلى تجربة .

وقد كانت الفلسفة الأوربية في عصر ديكارت + ١٦٥٠ يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تُسْلم إليها وعلى غير فترات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها — وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان ، أما الأفكار التي تكتسب بالتجربة — والتي كان الحسيون يقصرون المعرفة عليها — فقد كانت في نظر العقليين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل — عند ديكارت خاصة — أداة إدراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة في النفس كمون النار في حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سنرى بعد قليل .

وبينما يغالي العقليون في أهمية العقل مصدراً للعلم اليقيني يغالي أصحاب المذهب الحدسي intuitionism في أهمية الحدس الذي يدرك الحقائق البسيطة إدراكاً مباشراً دفعة واحدة ومن غير مقدمات تُسْلم إليها ، وهو عندهم نوع من أنواع الإدراك البدائي يتأثر كثيراً بالشعور الوجداني والميل الفطري ، ولا يبلغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التي نراها في حالة التفكير النظري[1] .

---

(١) لعل إطلاق هذا المذهب في الأخلاق أشيع من إطلاقه في المعرفة ، وعندئذ يراد به القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل — ويقابل هذا في الأخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitairanism — وإن كان الأول يشير إلى طريقة إدراك المبادئ الخلقية بينما يشير الثاني إلى غاية السلوك الخلقي . انظر : (Fleming, p, 229) . واقرأ كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق .

ويرى أتباع المذهب العقلى أن اليقين الملحوظ فى العلوم الصورية — كالرياضة والمنطق — هو المثــل الأعلى لليقين الذى ينشدونه فى كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين نفتقده فى المعرفة التى تقوم على معطيات الحس ونجده فى المعرفة التى تصدر عن حاضرات العقل التى لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضى الاستنباطى فى شتى فروع المعرفة البشرية ، فذهب « ديكارت » واضع أساس المذهب العقلى إلى اصطناع منهج الاستنباط حتى فى أبحاث علم الطبيعة ! فلما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية واصَلَ العقليون اعتقادهم فى ضرورة استخدام المنهج الاستنباطى فى العلوم الإنسانية والمعيارية عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضى دقةً وضبطاً . . . !

المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته :

واعتبر الكثيرون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلى فى الفلسفة الأوربية الحديثة ، لأنه ردّ للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التى تزعمها فى فرنسا قبله « مونتانى » Montaigne ١٥٩٢ + ورفض — ديكارت — السلطة الدينية ممثلةً فى الكنيسة ، والعلمية ممثلة فى « أرسطو » — رفضهما مصدراً للحقيقة ، وردّ الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد نحّى حقائق الوحى عن مجال العقل لأنها فى رأيه لا تدرَك إلا بمدد من السماء خارق للعادة ! فارتدّ بهذا إلى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين ، وقد رفضها أتباعه فى القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التى أبعدها هو عن سلطانه .

هذا إلى أن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون إلى الاعتزاز بالعقل والالتجاء إلى منطقه ، ولو لم يظهر ديكارت لكان من المحتمل

أن يجد المذهب العقلي نصيراً يعمل على إقامته[1] .

كان ديكارت — على أي حال — صاحب فضل ملحوظ في إقامة المذهب العقلي في المعرفة ، فالأفكار عنده ثلاثة أصناف : صنف عرضي Idèes adventices (adventitious) مرجعه فيما يبدو إلى الطبيعة الخارجية ، كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة .

وصنف مصطنع factices (factitious) ركّبه العقل من الأفكار العرضية السالفة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطري innèes (innate) لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادي ، وتتميز هذه الأفكار الفطرية بالبساطة والوضوح ، وهي أولية لا تجيء اكتساباً ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم في العقل بطبيعته سابقةً على كل تجربة ، وإن كان الإنسان لا يدركها واعياً منذ ولادته[2] .

ويلخص « ديكارت » الأساليب التي يتبعها العقل في التوصل إلى المعرفة اليقينية الصادقة في عملين عقليين أساسيين هما الحدس intuition والاستنباط deduction.

ويريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يمكّن العقل من إدراك فكرة مّا دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي ، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع ، بل هو عمل عقلي محض به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبناه عن ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281.

أما الاستنباط فهو الذى يدرك الطبائع المركبة ويجىء دوره بعد الحدس، وهو عمل عقلى يمكننا من أن نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه ، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئاً مجهولا من شىء معلوم — وبهذين العملين العقليين نتوصل إلى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل ، وفى ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سپينوزا » و « مالبرانش » و « ليبنتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلى فى القرن السابع عشر بوجه خاص ، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبى آيته ، إذ ساد التفكير الأوربى والأمريكى فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يزكى غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذى أصابته العلوم الطبيعية بالقياس إلى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وإن كان المذهب العقلى لم يلتزم الصورة التى كان عليها أيام ديكارت[١] إذا تطور إلى مذهب نقدى على يد كانط وأتباعه ، وفى هذا المذهب ارتدت المعرفة إلى خبرة الحس ومبادىء العقل معاً ، إذ حلل كانط المعرفة فى كتابه « نقد العقل النظرى » وانتهى من تحليلها إلى أنها ترجع إلى خبرة حسية تجرى على غرار مقولات فطرية فى العقل على نحو ما أشرنا من قبل[٢] بل إن المذهب النقدى نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط ، فلنرجئ هذا الحديث حتى ننتهى من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية فى منابع المعرفة ، ونعقب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يبدو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

---

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » فى كتابه قواعد لهداية العقل (وقد كان مشروع كتابه : مقال عن المنهج) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Paulsen, op. cit., 378 - 384 وكذلك Joad, op. cit., Part I, ch. IV.

المذهب التجريبي Empiricism[1]

من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قُدِّر للمذهب العقلي — مع ما لقيه من حملات خصومه — أن يحتفظ بشطر كبير من سيادته على الفلسفة الأوربية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة فى كل مجالاته حتى الحرب الأوربية الأولى ، حين شرع ظله ينحسر أمام المذهب التجريبي الذى أخذ يغزو أرضه ويطغى على نفوذه ويحتل مكان الصدارة فى التفكير الفلسفى على نحو ما سنعرف بعد حين .

لم يرُقْ المذهب العقلى فى نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة ، فأخذوا يهاجمونه فى أمنع معاقله ، رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة ، والمبادئ العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التى لا تجىء اكتساباً ، وأنكروا هذا الحدس الذى يدرك الأوّليات الرياضية والبديهيات المنطقية ، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردّوا المعرفة فى كل صورها إلى التجربة — مع خلاف بينهم فى تفسيرها .

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلى عنيفةً بعد ممات « ديكارت » ببضع عشرات من السنين ، إذ اضطلع بمقاومته چون لوك + ١٧٠٤ J. Locke

---

(١) انظر فى المذهب التجريبى القديم (بيكون — لوك — باركلى — هيوم) والمتأخر (چون ستورت مل وهربرت سپنسر) .Fletcher p. 78 ff. & 113 ff وانظر أهم آثار التجريبيين البريطانيين فى كتاب قيم عام (نشره عام ١٩٥٢ الأستاذ آير ,A. J. Ayer (أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة لندن) و R. Winch تحت عنوان : British Empirical Philosophers وانظر كذلك : .Leslie Paul, The English Philosophers, 1952 و A. C. Fraser, Locke, 1890, (Philosophical Classical for English Readers) وقارن ما كتبه عن المذهب التجريبى Paulsen p. 384 - 89 وانظر فى لوك كتابه المذكور فى هامش الصفحة التالية وكذلك J. Gibson, Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1791).

الذى يمكن اعتباره الواضع الحقيقى لنظرية المعرفة[1] ، وسرعان ما تطور المذهب التجريبي واتخذ صوراً شتى كلها على اتفاق فى رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وإنكار الفطرة مصدراً للعلم ، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر ! وأسْرفوا فى تقدير الحس الخالص مصدراً للمعرفة ، فالعقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها نقش سابق على التجربة ، إن التجربة هى التى تخط على هذه الصفحة سطورها ، فى هذا اتفق التجريبيون جميعاً ، حتى هربرت سپنسر الذى رأى أن المبادئ العقلية تجيء إلى النوع اكتساباً ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثة ، وقد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية ، والنظر إلى الأحكام العقلية فى كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما الضرورة التى يتحدث عنها العقليون فرجعها إلى تداعى المعانى عند « هيوم » و « چون استورت مل » ، وإلى استمرار تجارب النوع فى الفرد عند « هربرت سپنسر » كما سنعرف بعد قليل .

والواقع أن ردّ المعرفة إلى الإحساس وحده دون العقل ليس جديداً فى تاريخ الفلسفة ، ولسنا الآن بصدد تأريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء الشرق قديماً ، وحسبنا أن نشير إلى ظهور هذا الاتجاه فى بدء العصر الحديث عند هوبز + ١٦٧٩ Hobbes فى إنجلترا وكونديلاك + ١٧٨٠ Condillac فى فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensationalism الذى ردّ المعرفة فى كل صورها إلى الإحساس دون التفكير ، واعتبر الحساسية النبع الذى تنشأ عنه القوة الناطقة .

يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس ، والإحساس عنده

---

(١) فى كتابه : J. Locke, Essay on Human Understanding

مجرد حركة فى الجسم الذى يحس ، ناشئة عن حركة فى الجسم المحسوس .. ! وليس التخيل أو تداعى المعانى أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية ؛ والعواطف والوجدانات مرجعها إلى اللذة والألم اللذين ينشئان عن حركة الدورة الدموية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد اللغة التى نستخدمها . . . إلى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كونديااك » ما نسميه بالتفكير العقلى مصدراً للمعرفة ، ويصرح بأن الإحساس الظاهرى هو مصدر القوى النفسية جميعها ؛ وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة . . . إلى آخر ما يتضمنه مذهبه الحسى .

المذهب التجريبى عند جون لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أقل من هؤلاء الحسيين الخُلّص تطرفاً ، فتوسع فى معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » فى مذهبه التجريبى .

وقد بدأ مذهبه يرفض مذهب القائلين بِردّ المعرفة إلى الفطرة — من أمثال أفلاطونيى كمبردج فى إنجلترا وديكارت وأتباعه فى فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا فى تحليل العقل وتفسير طرقه فى كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً ، إذ « ليس فى العقل شىء إلا وقد سبق وجوده فى الحس أولا » "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu"[1] ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : إحساساً أى تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية (المحسوسات) وتفكيراً أى تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ، والتجربة بهذا المعنى الواسع هى المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فَقَدَ حاسةً فَقَدَ المعانى المتعلقة بها ، فالأكمه لا يستطيع أن يتصور الألوان . . . والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادئ ، ينقل

(١) وهذا هو شعار التجريبيين جميعا .

الإحساس إلى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالتفكير تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

وللنفس عمل إيجابي يبدو فى قدرتها على أن تؤلف من العناصر التى زودتها بها التجربة أفكاراً جديدة وصوراً لم تألفها فى العالم الخارجى كمعنى اللامتناهى فهو — على غير ما ظن ديكارت الذى اعتبره أسبق فى الوجود من فكره المتناهى — مركب من كمية محدودة تضاف إلى مثلها وهكذا إلى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى سائر المعانى المركبة — كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض .

رفض « لوك » مذهب الفطرة الذى يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرهما مما يُظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج ، وأما المبادئ العملية — خلقيةً وقانونية — فيختلف الناس فى أمرها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير[1] .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعانى الفطرية إلى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذى أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوعة الصلة بنزعة العقليين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلى وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل فى تكوينها واهتمامه باليقين العقلى ونحوه قد نفّر منه الحسيين الذين أعقبوه ، فظهر من الإنجليز أنفسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس فى المعرفة ، وفسر الفكر بتداعى المعانى آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم ، أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة فى انجلترا .

---

(١) انظر فى لوك المصادر المشار إليها فى بدء حديثنا عن (المذهب التجريبى) .

المذهب التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم(١) كل الأعمال العقلية إلى ترابط آلى يبدو فى جميع الظواهر النفسية ، ومرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعى المعانى — بالتشابه أو التجاور الزمانى أو المكانى أو بالعلاقة العِلية — وبهذا فسر المبادئ المسلّمة Postulates التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق فى كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مُطّردتىْ الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد فى ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ، ولا يُعقل أن تُعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلى ، إذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة ، وهل كان فى وُسْع آدم أن يستنتج بعقله من شفافية الماء ليونته أن من خواصه خنق الكائن الحى ؟ إن العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التى لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التى سبق لنا أن جربناها ، إنما مرجع الأمر فى العلية إلى التشابه والاقتران ، نرى أن شيئاً مّا كلما وقع ، تلاه شيء ، فيذكرنا وجود الأول (وهو العلة) بالثانى (وهو المعلول) ، أى أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها بعضا ، فتَأدّى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقترنت فكرة العلة بفكرة المعلول اقتران المتضايفين ، وهذا هو سبب « الضرورة » فى قانون العلية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين التى يظن العقليون

---

(١) قارن : D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding
CH. W. Hendel, Studies in the Philos. of Hume (1925).
D. G. C. Mac Nabb : David Hume. Theory of Kaowledge & Morality 1951.
D. C. Yalden - Thomson · Hume. Theory of Knowledge 1951.
R. W. Church : Hume's Theory of Understanding, 1935.
T. H. Huxley : Hume, 1879.

أنها فطرية فى الناس جميعاً ، وقد مضى فى هذا التداعى چون ستورت مل j. S. Mill وسپنسر H. Spencer وغيرهما ممن اعتبروا الأعمال العقلية مجرد حركات آلية نشأت عن تداعى المعانى وترابطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تعبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة ، وقد ذكرنا فى الفصل الذى عقدناه على إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة[١] ! .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها ، إذ جرت من ورائه على إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبةً فى التوصل إلى أدق معرفة ممكنة ، وقد فاخر « برترند رسل[٢] » Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية المعاصرة Scientific Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وباركلى وهيوم فى إدخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقى القوى ، ثم ذهب إلى تخطئة الفلاسفة القدامى الذين افترضوا أن التفكير الأوّلى السابق على كل تجربة يستطيع أن يكشف الحجب عن أسرار الكون المحجبة (Our Knowledge of External World ص ٤) .

ولكن « كورنفورث » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت التفكير الأوّلى وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان ! لأن « هيوم » قد هاجم كل تفكير أوّلى لا يستند إلى التجربة والرياضة[٣] على نحو ما أشرنا منذ حين .

---

(١) قارن ص ٢٨٦ — ٢٩٥ من هذا الكتاب .

(٢) B. Russell, Hist. of Western Philosophy p. 862.

(٣) قارن : Cornforth op. cit., p. 3 - 4

وقد تلقّف دعاة الوضعية المنطقية نص « هيوم » السالف الذكر وعقبوا عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضاً ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارنب » « وآير » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا[١] .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأوّلى السابق على التجربة ، وردّت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة ؛ وإذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية يشاطرهم فى هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك[٢] ، فإن المعرفة التى ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هى معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التى تُلتمس فى العلوم الصورية من منطق ورياضة[٣] .

مراحل التجريبية الحديثة فى انجلترا :

واستيفاءً لحديثنا عن التجريبية نقول إنها جاءت فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية — التى نمت التجريبية فى ظلها — على ثلاث مراحل :

بدت التجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional فى القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك ، وفى القرن الثامن عشر عند باركلى

---

(١) انظر الفصل الثانى من الباب الأول فى هذا الكتاب .

(٢) كان « پروتاجوراس » وأبيقور قديماً وهوبز والمحدثون من الحسيين يجعلون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self-Consciousness (أنا أفكر إذن فأنا موجود) ورأى غيرهم اليقين قائماً فيما يسلم به العقل البشرى بوجه عام (انظر : Fleming, p. 69) .

(٣) انظر فى معنى الاحتمال أو الترجيح فى المعرفة Calderwood p. 322 (لا يعنى أقل تشكك فى المعرفة — بمعناه الذى أسلفناه — أو نقض فى البرهان على صحتها) .

وهيوم الذى بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من إشاراتنا السالفة إليه ، وفى القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وچيمس مل وچون ستورت مل من النفعيين ، ثم سپنسر وليسلى ستيفن من أنصار نظرية التطور ، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبية الحديثة فتميزت بِشَعبيَّتها وتغلغلها فى كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة[١] ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، استنفدتْ الكثير من إمكاناتها النظرية ، حتى كادت تختفى الأصالة والإبداع من آثار أهلها .

وفى القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما تسمى أحياناً ، نشأت فى النمسا فى ظل جماعة ڤينا وفشت فى إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية) بُعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، إذ كان هيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل[٢] .

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلا عند هذا الاتجاه المعاصر :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من المعرفة :

قيل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فيلسوفاً ينتصر للمذهب العقلى فى صورته المتطرفة التى ترد المعرفة إلى الذات صرفاً ، أو يتشيع للمذهب التجريبى فى صورته الجامدة التى تُرجع المعرفة إلى خارج الذات .

هذا ما كان يراه أمثال « فلتشر » فى مطلع القرن الحاضر[٣] ، ولكن

---

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ص ٧٩ — ٨٣ .

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41 51.

(٣) Fletcher, Introduction to philos. p. 67.

الواقع أن المذهب الحسى قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التى أنكرت وجود العقل بالمعنى الذى نعرفه ، وردّت إلى الإحساس الثقة التى كان قد افتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آير A. Ayer فى مناقشته لموقف العقليين من الإحساس ، ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التى تجىء عن طريقه :

يقول ديكارت فى تأملاته الميتافيزيقية إن تجاربَ كثيرةً قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لديه من ثقة فى الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرةً عن بُعد ، تلوح فى نظره مربعةً متى كان قريباً منها(١) ، وأن التماثيل الضخمة التى تعلو قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل ، بل لاحظ فى كثير من المناسبات أن أحكامه التى يقيمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ ، وقد عرف من أشخاص بُترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً فى العضو المبتور منهم ! فدعاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً فى جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك فى المعرفة الحسية : أولها أنه ما أحس شيئاً فى يقظته إلا ظن أن فى وسعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن

---

(١) مبررات الشك فى الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير إلى « الغزالى » المتوفى سنة ١١١١ م فى قوله فى « المنقذ من الضلال » ص ٧١ — ٧٢ طبعة مكتب النشر العربى « . . . تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار . . . أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل » بل إن ما أورده ديكارت فى النص السالف ليس إلا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء فى حججه العشر التى دلل بها على عدم ثقته فى الحواس ، ففى حجته التى يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف المسافات والأوضاع ، يقول إن السفينة تبدو كبيرة عن قرب صغيرة عن بعد ، ويبدو البرج مربعاً عن كثب ومستديراً عن بعد ؛ والعصا منكسرة فى الماء مستقيمة خارجه . . . الخ .

أن ما يحسه فى نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبرراً يُسوّغ له تصديق ما يحسه فى يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثانى السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعدُ خالقَه — وهو ضامن الصدق فى تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك فى الطبيعة والظن بأنها هيّأته أو خلقته بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها(١) .

أورد الأستاذ « آير » A. J. Ayer هذا النص من ديكارت ، وعقّب عليه ببضع ملاحظات نورد منها قوله إن أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التى أشار إليها « ديكارت » كلها أخطاء فى الاستدلال ، إن القول بأن البرج يبدو مستديراً عن بُعد ومربعاً عن كثب ، ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل ، لأن الواقع أن البرج عن بُعد مستديرٌ وعن قرب مربع ، وليس فى هذا خداع ولا تضليل ، إن من تخدعه مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ، بل يرجع هذا الخداع إلى أنه يقيم على تجاربه استدلالات خاطئةً ، فهو إذا رأى البرج مستديراً عن بُعد ، افترض أنه سيراه دائماً وفى كل أوضاعه مستديراً ، فإذا دنا منه ووجده مربعاً زعم لنفسه أن حواسه قد خدعته ، وواضحٌ أن مردّ خداعه إلى افتراضه أن الشيء الذى يبدو على صورةٍ مّا فى ظرف مّا ، يحتفظ بصورته ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرتْ أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائيه ! وهذا افتراض لا يسيغه العقل ولا تشهد به التجربة .

هذا من ناحية أخطاء الأحكام التى تقوم على الحواس الخارجية ، ومثله يمكن أن يقال فى الأحكام التى تُبنى على الحواس الداخلية ، إن مرجع الخطأ الذى وقع فيه مَن أحس ألماً فى عضو مبتور فى جسمه ، إلى أن إحساسات الألم التى تكون من هذا النوع قد ارتبطت فى ماضى تجاربه برؤية الجزء

---

(١) Descartss, Meditations on the First Philos, Meditation IV p. 131 (of the Everyman edition).

المبتور ولمسه ، فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائماً حتى بعد بتر هذا العضو ، فإذا عرف بعد هذا أن ساقه المبتورة لا ترى ولا تلمس أثناء إحساسه بالألم ، ظن أن حواسه الباطنة قد خدعته ، فالخطأ هنا مرجعه إلى استدلاله لا إلى تجاربه ، ولعل مثل هذه الإدراكات الخاطئة هو الذى وجّه الأنظار إلى خطأ الأحكام الحسية ، وإن كانت أخطاؤها تقوم منطقياً على غير هذا الأساس .

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركات صحيحة تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فلن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظاً ولسنا فى حلم ، وقد يقنع البعض بمناقشة « چون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : إذا كان هناك من يبلغ به الشك فى الحواس وعدم الثقة فى أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به ونتذوقه ونفكر فيه ونأتيه من من أعمال طوال حياتنا ، ليس إلا سلسلة مظاهر خداعة لحلم طويل لا ينطوى على حقيقة ، ومن ثم يشك فى كل الأشياء ، أو فى معرفتنا للأشياء ، إذا وُجد مثل هذا الشاك فإنى أقول له : إذا كان كل ما فى الحياة مجرد حلم طويل فإن شكك ومناقشتك ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الحلم الخداع ، ومن الخطأ أن يجادلك فى مزاعمك رجل يقظان ! An Essay Concerning Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII

ولكن هذا الجواب يبدو — فى نظر « آير » مُقْنعاً من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقةً إن من يقول إن كل شىء ليس إلا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التى يقولها الإنسان باطلة ، وينشأ عن هذا أن تكون القضية التى يقولها هو نفسه باطلة ، ويكون شأنه فى هذا شأن « إپيمنيدس » Epimenides الكريتى حين قال : كل الكريتيين كذبة — وهو نفسه كريتى . ·. فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلا ! ومن ثم لا يكون كل الكريتيين كَذبة ... الخ !

ويضيف «آير» إلى ما أسلفنا قوله أن ليس من المقنع أن نقول مع لوك : إن هناك فارقاً كبيراً جداً بين أن أحلم أنى أحترق فى النار ، وبين أن أكون بالفعل فى النار أحترق ! .

لا يكفى هذا فى إقناع الشاك فى صدق الأحكام التى تقوم على الحس ، إذ ليس فى وسع الإنسان أن يستخدم مثل هذا المحك فى إثبات أنه الآن يقظان وليس نائماً ! إن النائم كثيراً ما يستوثق أثناء نومه من صحة مدركاته ، فيسأل نفسه فى حلمه عن صدق ما يقع له ، ويجيب بحق أنه صواب وحق ! فما الذى يضمن لى ألا تكون أحكامى وتفكيرى الحاضر جزءاً من حلم يستغرقنى الآن ؟ .

ويجيب «آير» على هذا بقوله : إذا كان المراد باليقين المطلوب أن يكون فى وسعى أن أقيم الدليل القاطع على أنى يقظان ، لكنت بحق عاجزاً فى كل وقت عن أن أكون على يقين من أنى يقظان ولست نائماً أحلم ! إن فى استطاعتى أن أقنع نفسى بأنى لست فى حلم ، بأن أقيس أحكام إدراكى الحسى بتجارب أخرى ، وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ، وإن كان من الممكن أن أكون فى هذا مخطئاً ، لأن اليقين فى المعرفة ممتنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية — كقضايا الرياضة — أى ليس فيها جديد يضاف إلى علم الإنسان ويحتمل الصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال دائماً على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين[١] ، إن فكرة «اليقين» لا تطلق إلا على القضايا البديهية الأولية فى المنطق والرياضة — وهذا هو الذى يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فإذا أدركنا هذا اختفت بواعث الشك[٢] .

---

(١) انظر فى التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ما قلناه فى «إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة» الفصل الثانى من الباب الثانى .

(٢) 'Y. J. Ayer, Foundations of Empirical Knwledge (1940) p. 36 - 46.

كان الحسيون — منذ أيام « بروتاجوراس » و « أبيقور » قديماً ، ثم « هوبز » وأتباعه حديثاً يلتمسون اليقين فى المعرفة ، ويقولون إن الحس هو مقياس المعرفة اليقينية وأساسها ، فيتفق المذهب الحسى بهذا مع المذهب العقلى عند أمثال ديكارت من حيث الرغبة فى التماس المعرفة اليقينية ، وإن خالفه فى ردها إلى الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنكرت هـذا اليقين ؛ أنكر « چون استورت مل » وجود يقين حتى فى المعرفة الرياضية ، لأنه ردّ اليقين فيها إلى التعميمات الاستقرائية التى تقوم على أكبر عدد ممكن من الشواهد الجزئية[١] ، أما « آير » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية فى مجال المنطق والرياضة حيث لاتكون التجربة أداةً لقضاياها التحليلية التى لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، لأنها مجرد تحصيل حاصل tautology ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهى تركيبية تحتمل الصدق والكذب — فإن أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبداً[٢] . ويعتقد التجريبيون فى القرن العشرين أن المعرفة التى تجىء عن طريق التجربة احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون فى الحتمية المطلقة absolute determinism .

موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعقيباً على ما أسلفنا نشير فى إيجاز إلى أن هذه الصور من مذاهب الحسيين والعقليين ، لم ترُقْ طائفةً من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة (كما ردوا غيرها من الظواهر — عقليةً كانت أو اقتصاديةً أو خلقية أو نحوها — إلى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السالفى الذكر) . وقد انتهى دوركايم ومدرسته إلى رفض العقل مصدراً للمبادئ

(١) J. S. Mill, System of Logic, book 2 ch. 5 - 7.

(٢) انظر ما كتبناه عن « إنكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

الكلية الضرورية السالفة الذكر ، ورأوا أنها مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته فمن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلا ، فالبدائى فى رأيهم كثيراً ما يضيف إلى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضاً ، بل من المفكرين من يقع فى التناقض على غير إرادته طبعا ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى قانون الذاتية عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليڤى بريل » عن التفكير — البدائى — الذى يسبق المنطق ، إن الإنسان لايحترم قوانين المنطق — التى اعتبرها العقليون أولية بديهية موروثة — إلا حين يميل إلى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب فى أن يلزم التفكير المعقول .

ومن الخطأ أن يظن ظانٌّ أن هذه المبادئ العقلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، فإن استقراء تاريخ العلم عامةً يشهد بأن هذه المبادئ قد نشأت على صورة أخذت فى التطور حتى بلغت صورتها الراهنة فى أذهاننا ، وفى الدراسات السيكولوچية لعقلية البدائى والطفل والراشد ما يؤيد هذه الحقائق .

وهكذا اعتُبرت المبادئ العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعية ، والظواهر الاجتماعية — عند هذه المدرسة — تشمل مناحى الفكر والعاطفة والعمل جميعاً ، لأنها تصدر عن ناس يعيشون فى مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، من هنا دخلت نظرية المعرفة مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد فى نظر هؤلاء الاجتماعيين يتلقى عن العقل الجمعى أفكاره وآراءه ، ويخضع لها راضياً أو كارها ، بل إنه يحسب — حين يُكره على قبولها — أنه حرٌّ مختار فى التسليم بها ، ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التى يعيش فى أحضانها ، وبهذا رأى « دوركايم » أن المبادئ العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعى ، وثمرة الحياة الاجتماعية ، وهو يشابه « سپنسر » فى ادعائه أن هذه المبادئ وليدة المجتمع وعلى هذا فهى فطرية فى الأفراد ، ويبرر هذا خضوعنا لها ورضاءنا عنها وعجزنا عن عصانها — شأنها فى هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

موقف الماديين من المعرفة :

وشبيه بهذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المعرفة بوجه عام ، وإن كانت الظروف الاقتصادية هى التى تسيطر على هذا الموقف ، يقول « كارل ماركس » : « إن الإنسان صانع تاريخه » وأن البيئة المادية تكوّن الإطار الذى يزاول الإنسان نشاطه فى نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهى بدورها تتأثر بتفكير الإنسان ورغباته ، لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلى يُطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الإنسان ورغباته لا تجىء تلقائياً كأثر للعقل حين يؤدى وظيفته الطبيعية فى التفكير والتأمل ، إنها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التى يعيش الفرد فى ظلها ، والتعليم والتربية التى تلقاها فى حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التى تكتنفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادى فى المجتمع هو فى آخر الأمر العامل الذى يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييراً يقضى على الرأسمالية ويوقف استغلال الإنسان . . . إلى آخر هذه الدعاوى التى أشرنا إليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة[1] .

ونظرية المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسى التقليدى الذى يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب الذرائع Instrumentalism فى فلسفة العمليين من أمثال « جون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجى لمجرد التأمل ، لأن المعرفة عنده لا تُطلب لذاتها وإنما يلتمسها الإنسان ليسخرها فى تغيير البيئة التى يعيش فيها ، إنها نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والإنسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجى ، ولكنه

---

(١) انظر ص ٦٩ وما بعدها فى هذا الكتاب .

لا يقنع — ولا ينبغى عليه أن يقنع بمعرفته كغاية فى ذاتها ، فإن المعرفة لا تُفهم مستقلة عن العمل الذى يتحقق بها ، إن القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والمزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندهما — أو عند الإنسان — إلا شيئاً عارضاً فى سلسلة وقائع تنتهى بالعمل ، وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التى تخضع له ، وتغيير صاحبه الذى يزاوله ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية فى حركة متصلة لا تعرف السكون ، وليست المعرفة إلا القوة الدافعة إلى هذا التغير ، ومن العبث أن نعتقد فى وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، إن مثل هذا التفكير الذى مجّده أرسطو وجعله أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذى تهدف إليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت فى تحقيق هذا الغرض ، فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقاً لأغراضنا فى تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين : ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى . . !(١) على نحو ما أشرنا من قبل(٢) .

منابع المعرفة عند الصوفية :(٣)

أشرنا فى حديثنا عن المذهب العقلى إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلى . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده ، وعرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون فى العصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحس ، ومنها ما يرجع إلى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضاً للخطأ ، وأن المعرفة التى

---

(١) C. Jood, Guide to Philosophy, 1936, p. 474 - 76.

(٢) انظر ص ٧١ وما بعدها فى هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١٢١ وما بعدها .

يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أماناً ، إلا أن للعقل نطاقاً لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر — الحسية والعقلية معاً — ذلك هو الإدراك الحدسى ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذى يجىء عن طريق الإدراك الحدسى والعلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى ، ويتيسر أولهما للأنبياء — عن طريق الوحى — وللأولياء — عن طريق الإلهام — ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفاً فى الرؤيا الصادقة .

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم عن الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تَفَقّه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون إن العلم اليقينى يجىء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان كما يقول الصوفية) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلى أو خبرة حسية ، وهو يقابل العلم الذى يجىء عن طريق البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين معاً ، إنه يلقى فى قلب الصوفى إلقاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الإفصاح عنها وكتبُ الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللّدُنى وبيان خصائصه وعوائقه وطرق التوصل إليه .

ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا إلا الله (مذهب وحدة الشهود) فانتهوا إلى القول بالاتحاد — اتحاد الناسوت باللاهوت أى اتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية كما ذهب أبو اليزيد البسطامى — أو القول بالحلول — أى حلول الله فى مخلوقاته كما ذهب الحلاج — أو القول بوحدة الوجود — إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هى علة نفسها ومعلولة لنفسها — كما قال ابن عربى وإن جاء مذهبه فى صحوته وليس فى حال فنائه .

وكان طبيعياً أن يتنكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذى تسللت إليه الأنظار الفلسفية فى الوجود والمعرفة ، وطوحت بأهله فى متاهاتٍ باعدتْ

بينهم وبين قواعد الدين البسيط ، وتصدى الأشاعرة لإنكار هذه النظريات الجامحة ، وظهر من بينهم صوفى كبير هو الغزالى ، فأبقى على التصوف الذى يساير تعاليم الدين ويتمشى مع روح السنة ، وإن آثر العمل على النظر وغلّب التعبد على التأمل ، ورجّح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معاً ، وكان نزوعه إلى إقرار الإيمان لا التفلسف طريقاً إلى الله ، والقول بالحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن .

والرأى عند الغزالى وغيره من الصوفية أن وراء الإدراك الحسى والعقلى إدراكا أصح وآمن وأدعى إلى الثقة ، وعدم تَجلِّى هذا الإدراك لا يدل على استحالته ، فإن النائم يجد فى أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التى تجىء أثناء اليقظة عن طريق الحس أو العقل شبيهة بالمعرفة التى تقع للنائم فى أحلامه ! وتكون هناك حالةٌ نسبة اليقظة إليها كنسبة النوم إلى اليقظة ، فإذا وقعت تلك الحالة أدرك المرء أن كل المعرفة التى حصلها فى يقظته ليست إلا خيالات وأوهاما . . ؟ تلك الحالة هى التى يدعى الصوفية أنها حالتهم[1] من هنا قال بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود   بما يبدو علىّ من الشهود

ويهتم الغزالى بتعريف العلم اليقينى الذى يعنى الصوفية فيقول إنه « العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكا أو إنكارا » ومثل هذا العلم

(١) المنقذ من الضلال - طبعة مكتب النشر العربى ص ٧١ - ٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٩ - ٧٤ .

لا يجيء عن طريق حس ولا عقل ، فالعلم الذى يجيء عن طريق الحس ظنى لا يرتقى قط إلى مرتبة اليقين ، فالعين — وهى أقوى الحواس — ترى الظل واقفاً لا يتحرك ، وتشهد التجربة بغير ما تقول العين ، « وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار » ولكن الأدلة الهندسية تشهد بأنه أكبر من الأرض فى المقدار ... بل لا ثقة فى العلم الذى يجيء عن طريق العقل كذلك ، إذ أن من الممكن أن تدرك الإنسان حالةٌ نسبتها إلى العقل كنسبة القيظة إلى النوم ، فيكون كل ما عرفه فى يقظته شبيهاً بما حصله بحسه . . . ثم ينتهى الغزالى من إثارة الشك فى المعرفة الحسية والعقلية إلى القول بالحدس الباطنى أداةً لإدراك العلم اليقينى السالف الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التى تجيء بنور يقذفه الله فى الصدر ولا تتيسر بنظم دليل وترتيب كلام . . . ولكن حدس الغزالى مقيد بالكتاب والسنة — كما أشرنا من قبل — وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فإن منهم من صرح بأن الشريعة لم تُجعل إلا للمحجوبين . . . ! وعلى الصوفى العارف عند هؤلاء أن يأتى من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وإن خالف بهذا ظاهر الشرع ! إن الشريعة للمحجوبين ، والمعرفة (الصوفية) للمختارين .. ! لم يكن الغزالى من هؤلاء ، وقد أشرنا — بالإضافة إلى هذا — إلى حملته على القائلين بالاتحاد والحلول ونحوهما .

ولكن كيف تتأتى للصوفى هذه الحال ؟ أى كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الإدراك الحدسى ؟ قالوا إن فى النفس البشرية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير ملكا بالفعل فى لمحة من اللمحات ، عندئذ تتجه إلى الملأ الأعلى وتتصل به فطرة لا اكتسابا وبهذا يتجاوز الإنسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الإدراك الروحانى لاتصالهم بالمدارك الحسية التى تؤدى إلى كسب العلوم التصورية والتصديقية[1] إن على القلب

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ — ٥ .

غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقشعت تلقّت النفس العلم بإلهام إلهى على سبيل المكاشفة ، فالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله ، حتى يتكشّف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء ، وفاض النور على صدرهم بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها[1] ، فإن العلم اللدنى يجىء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح (المحفوظ) ...[2] إلى غير هذا مما حفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم[3] .

وتصفية النفس على هذا النحو إنما تتم على أكمل وجوهها بفضلٍ من الله ، وإن تطلّب الأمر من العبد جهداً باطنياً قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لَنَهدِيَنَّهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقى لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً .

حسبنا هذا بياناً لأظهر مذاهب الحسين والعقليين والصوفية فى تحديد منابع المعرفة ومسالكها ، ولنعقب بكلمة فى مناقشتها عسى أن نتبين وجه الحق فى أمرها :

تعقيب عام :

لعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية مصدراً للعلم اليقينى ، قد أُسىء فهمُها ، فظن « جون لوك » أن الفطرية فى مذهبه معناها

---

(١) الغزالى : الأحياء ج ٣ ص ٣ و ٧ و ٨ و ١٦ وغيرها من الصفحات .

(٢) الغزالى : كيمياء السعادة ص ١٥ .

(٣) قارن كتابنا : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ولا سيما ص ٤٣ وما بعدها .

وجـ د معان وقضايا صريحة فى ذهن الإنسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفسح المجال للآراء الشخصية والتقديرات الفردية ، وهذا مالم يقل به ديكارت ومدرسته ، إذ أراد ديكارت بالأفكار الفطرية صـــوراً عقلية تقوم فى الذهن سابقة على كل تجربة ، وهى موجودة فى العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة إلى الوجود الفعلى فى مجال الوعى ، وقول ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين إن أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبقوا هذا المعنى — كما طبقه القدماء فيما يرى هملتون — على أفكار يشترك فى التسليم بصحتها العقلاء فى كل زمان ومكان[1] .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية فى صورتها التى هاجمها لوك على النحو الذى أسلفناه ، بل لقد صرح اللورد هربارت تشيربرى Herbert of Cherbury الذى توفى قبل ممات ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار ، ولكنه يظل مغلقاً حتى تتفتح أوراقه تدريجياً بالتجربة ، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة ، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة فى النفس كمون النار فى الحجر الصوان كما أشرنا من قبل .

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض « فطرى » innate واستبدلوا به لفظاً أقل منه غموضاً : هو « باطنى » connate تفادياً للصورة التى تصورها فى هذا الصدد أمثال « لوك » بل ذهبت مدرسة التطوريين (سپنسر) إلى اعتبار الفطرى عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظُنتْ فطرية غريزية ، أى إن المبادئ العقلية والخلقية نشأت بالتجربة بعد تطور طويل فى حياة الجنس ولكنها تبدو الآن فى نظر الفرد فطرية حدسية .

بل إن المذهب العقلى فى جملته قد نازعه السيادة المذهبُ النقدى Criticism

---

(١) Fleming, op. cit., p. 394 - 96.

فى القرن الثامن عشر وما بعده ، فتوسط المذهبين التجريبي والعقلى ، نَقَدَ كليهما وحاول أن يجمع بينهما فى نسق واحد ، ذلك أن « كانط » + ١٨٠٤ منشئ هذا المذهب قد حاول أن يجمع فى مذهبه بين التجربة والعقل مصدراً للمعرفة ، فالعلم بالأشياء مرجعه إلى التجربة ولكن الإدراك الحسى لا يستقيم بغير مبادئ أولية بديهية لا تستمد من التجربة ، بل تقوم فى الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطاً لازماً لها ، وبهذا اتصل « كانط » بالتجريبيين والعقليين معاً ، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها بالبعض يؤدى إلى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة ، فإن مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها بالبعض ، وبهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعانى بما هى كذلك ، وهكذا تُردّ المعرفة إلى عامل صورى هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادى هو الإدراك الحسى ، وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح لأن العقل المحض لا يزوّد الإنسان بحقائق لها قيمة علمية — كما يدعى العقليون(١) .

ومع أن المذهب النقدى قد خفف من تطرف المذهبين العقلى والتجريبى ، فقد عانى ما عاناه المذهبان السالفان من وجوه النقد ، إذا انتهى المذهب العقلى فى صورته الجامدة التى عرفناها عند « ديكارت » بل اختفى كنظرية مستقلة ، ولبث التعارض قائماً بين المذهبين التجريبي والنقدى ، وإن كان المذهب النقدى قد كفّ عن الاعتقاد فى المعرفة البديهية الأولية التى اقتضتها طبيعة العقل ، وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعظمها خطراً ، ويكاد يكون دعاته على اتفاق فى أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة الشخصية(٢) .

على أن هذا الذى أسلفناه فى نقد المذهب العقلى لا يبرر قبول المذهب

---

(١) قارن : Kulpe, p. 181 - 2 وكذلك Paulsen, 389 - 420 فى مذهب « كانط » العقلى الصورى ونقده .

(٢) O. Kiilpe, p. 183.

التجريبي فى صورته الجامدة السالفة الذكر، فإن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ، ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذى تخضع له التجارب الجزئية ، ومن ثم كانت التجربة لا تكفى لقيام المبادئ العامة المطلقة التى تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية ، إن هذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، وعندها تتلاقى العقول السليمة — راضية أو كارهة — بمعنى أن العقلاء يشعرون بأنهم ملزمون باحترامها ، بحيث لا يقعون فى التناقض ولا ينكرون ذاتية الشيء بإرادتهم ، ثم كيف ينشأ العقل نفسه عن التجربة ؟ إن إنكاره يؤدى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفى الفلسفة[1] .

أما عن نظرية الاجتماعيين والماديين فَشَرّ ما يعاب عليها غلوّها فى تفسير الظواهر — العقلية والعاطفية والعملية — بعامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامةً أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها فى مناحى الحياة الإنسانية — فكراً وعاطفة وعملا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تكفى لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظرياتنا العلمية ؛ فإن فى المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرَهم لونٌ واحدٌ من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلون بتفكيرهم — أو شعورهم — على روح العصر الذى يعيشون فيه .

هذا إلى أن المبادئ العقلية السالفة الذكر تهدف إلى تنظيم التجربة الفردية ، وهى تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه فى تفنيد المذهب الحسى عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا — وبغيره —

(١) تصدى ابن سينا لنقد مذاهب الحسيين فى النمط الرابع من كتاب الإشارات ، فليرجع إلى أدلته من أراد .

نشعر بأن مرد المعرفة الإنسانية إلى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنتهى لا محالة إلى ضلال .

وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى التفسير المادى للمعرفة الإنسانية ، فالأحوال الاقتصادية وإن أثرت فى الحياة العقلية ، إلا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتتشكل فى ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل ، وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه[1] .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال فى نقض المذهب التجريبى — فى كل صوره — لا يعنى الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة ، كلا فما لهذا قصدنا بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، وإنما تفتقر لكى تستوفى هذه الشروط — وقد أسلفناها فى الباب الأول — إلى ما جرت العادة بتسميته بالعقل الذى لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هذا كان « ليبنتز » فى رأينا — وإن كان فى الأصل من أتباع المذهب العقلى — أصدق فهما لهذا الوضع من هؤلاء الحسيين والعقليين معاً ، إذ استطاع بفضل نزعته إلى التوفيق بين المذاهب (Eclecticism) وتلفيق خصائصها أن يَعبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان چون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلواً من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطوراً — كما ظن أرسطو من قبل — وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى الأصل معانى ولا عمل للأعيان الخارجية إلا إيقاظها عند الضرورة — كما اعتقد أفلاطون من قبل[2] — فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شىء لم يمر بالحس أولا ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا العقل نفسه

---

(١) انظر ص ٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cf. Fleming, p. 394 - 95.

Nisi ipse intellectus فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين الخلص فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية[1] .

وبعد فنرجو أن يكون فى هذه المناقشة العاجلة ما يلقى بعض الضوء على المذاهب السالفة حتى يَضِح ما لها وما عليها .

وقد بقى أن نُذكّر القارئ بأن الكثير مما قلناه فى البابين السالفين يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد اتجهت فلسفة جمهرة المعاصرين اتجاهاً إنسانياً خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism فى فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism فى أمريكا وفلسفة الماركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين فى العالمين الأوربى والأمريكى ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصول هذا الكتاب[2] .

---

(١) قارن : Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelican)

(٢) انظر ٥٦ إلى ٨٦ وفى الفصل الثانى من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك من فصول هذا الكتاب وصفحاته .

مصادر الباب السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام فى الفصول الثلاثة يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925
Hobhouse. L.T., The Theory of Knowledge
Ormond, A.T., Foundations of Knowledge
Joachim, H.H., The Nature of Truth
Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Introduction 1949).
Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy
Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940
(يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكولوجية)

Laird J. Recent Philosophy, 1945
Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy
(صدر عام ١٩٥٣ وإن كان يجمع محاضرات ألقاها مور منذ أربعين عاما
(2) Philosophical Studies
Metz R., Hundred Years of British Philosophy
(ولا سيما القسم الثانى ص ٢٣٥ – ٧٠٤ طبعة ١٩٣٨)

Brand Blanchard, The Nature of Truth
Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life & Reality
(2) Philosophy of Knowledge, 1897.
(بحث فى طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها

Bowne, B.P., Theory of Thought & Knowledge
Aaron, R.N., Nature of Knowledge
Coffey, Epistemology.
Barron, Elements of Epistemology
Berkley, Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge
Hume, D., A Treatise of Human Nature

Locke, J., Essay Concerning Human Understanding
Descartes, R., Meditations
Saisset, E., Le Scepticisme, Anesıdème - Pascal - Kant
Dowden, E, M. Montaigne
Balfour, Defence of Philosophic Doubt
Schiller, F.C.S., (1) Humanism, Philosophical
(2) Essays, Studies in Humanism
Halleux, J, Les principes du Positivisme Contemporaine
Brochard, V., Les Sceptiques Grècs
Waddington, Pyrrho & Pyrrhonism
Bevan E.R., Stoics & Sceptics
Royce, Lectures on Modern Idealism 1919
Baillèe, B., Idealistic Construction of experience
Hicks, J.D., Critical Realism, 1938
Spaulding, F.G., The New Rationalism, 1918
Ewing, A.C. Idealism, a Critical Survey (1934)
Drake D. & others, Essays in critical Realisn
Laird, J. A Study in Realism
Husserl, E., Ideas, : A General Intr. to Pure Phenomenology
Philosophical Easays in Memory of Huaserl
يحوى مقالات فى عرض مذهبه ونقده ، كتبها أعضاء يمثلون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها
Marvin Farber ،طبعة جامعة هارڤارد ١٩٤٠

Marvin Farber, The Foudations of Phenomenology, 1943
Lalande. A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie

هو معجم فى جزءين لا غنى عنه لباحث فى الفلسفة وضعه مؤلفه [1] بمعونة أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٢٦ (وطبعته الخامسة عام ١٩٤٧ مزيدة ومنقحة) وهو آية فى الدقة .

جميل صليبا : علم النفس الفصل الرابع عشر .

(١) استدعت الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) عند إنشائها الأستاذ «أندريه لالاند» أستاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بكلية الآداب بها ، ثم عادت واستدعته مرتين أخرين لقسم الفلسفة، وكان كما يعهده جميع عارفيه مثالا فى علمه وخلقه ، وقد مات عن ستة وتسعين عاما (فى أكتوبر ١٩٦٣) .

الباب الرابع

مبحث الأكسيولوچيا أو القيم العليا

الفصل الأول : لمحة إلى القيم ومشاكلها .

الفصل الثانى : الحق – وعلم المنطق

الفصل الثالث : الخير – وعلم الأخلاق

الفصل الرابع : الجمال – وعلم الجمال

مجمل الباب الرابع

مباحث الأكسيولوچيا أو القيم العليا

كان الباب الأول بفصليه تمهيدا لدراسة مشكلات الفلسفة الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيَم ، وقد تناولنا فى البابين الثانى والثالث مشكلتى الوجود والمعرفة ، ورأينا أن نفرد هذا الباب للبحث فى المشكلة الثالثة ونعنى بها : الأكسيولوچيا أو مبحث القيَم العليا – نتناوله أربعة فصول ، نُجمل فى أولاها صنوف القيَم وأظهر مشاكلها ، ونعرض فى الفصول الثلاثة الأخرى للقيَم الثلاث : الحق والخير والجمال ، معنيين فى كلٍّ منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة فى تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التى تُصطنع فى فهمها ، مُعقّبين على كلٍّ منها بتأريخ العلم الذى يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تلقى عليه بعض الضوء :

الفصل الأول

لمحة إلى القيم ومشاكلها

تمهيد – صنوف القيم – طبيعة القيم – علاقة القيم إحداها بالأخرى –
التوحيد بين الحق والجمال – التوحيد بين الخير والجمال .

تمهيد :

الأكسيولوچيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة فى صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة ، وفى كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة فى شرحها ولا إجمال القول فيها جميعاً ، فحسبنا أن نشير – موجزين فى الكثير من الحالات – إلى أظهر المذاهب التى عُرفتْ فى تاريخ هذه المباحث[1] :

---

(١) تبدو نواة « الأكسيولوجيا » فى نظرية المثل عند أفلاطون ، وتشير إلى مباحثه مؤلفات أرسطو (كالأداة أو الآلة – فى المنطق – والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة) وأبحاث الرواقية والأبيقورية فى الخير الأقصى **Summum bonum** وتبدو فى الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكوينى فى توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى – أى الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيّراً .

وقد عولجت القيم فى التفكير الفلسفى الحديث فى علوم مستقلة حتى عرض « كانط » **Kant** لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية والدينية .

وفى القرن الماضى نشأ مذهب التطور **Evolutionism** وظهر من العلوم علم الإنسان **Anthropology** والاجتماع **Sociology** والنفس والاقتصاد ، وأخضعت هذه الاتجاهات فى التفكير لتحليل تجريبى علمى ، واهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبيتها – توقفها على الأفراد وحالاتهم – أكثر مما اهتموا بوحدتها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفى القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الأكسيولوچيا » لابى **Paul Lapie** فى كتابه **Logique de la Volontè** وهارتمان **Von Hartmann** عام ١٩٠٦ ، ثم تلاهما غيرهما من الباحثين ، وكتب أول بحث أكسيولوچى منظم فى هذا القرن « إيربان » **W. M. Urban** تحت عنوان « التقويم » **Valuation 1909** وتلاه غيره من الباحثين .

أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له فى الفصول التالية من هذا الباب ، فحسبنا فى هذا الفصل أن نحدد موجزين صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة فى فصولنا التالية :

صنوف القيم :

قد تُقوَّم الأشياء وتُقدَّر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات ، وقد تُقوَّم باعتبارها غايات فى ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ؛ والصنف الثانى هو الذى يدخل فى نطاق البحث الأكسيولوجى الفلسفى ؛ وقد جرت عادة الباحثين فى نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها إلى ثلاث هى الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الدينى holiness أو worshipfulness قيمةً رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك فى اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمةً ذاتية عليا — وقد أخذنا بهذا الرأى فى هذا الباب .

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية — التقديس — فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم (شليرماخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط + ١٨٠٤ وهفدنج + ١٩٣١ H. Höffding) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً (هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W.F. Hocking) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هى المحافظة على القيم الثلاث (الحق والخير والجمال) أكثر منها وضع قيمة رابعة تضاف إليها — ومن أجل هذا أغفلنا الحديث عنها فى هذا الباب .

واختلف الباحثون فى تنوع القيم وتعددها ، فمنهم من رآها متعددة (فيما يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism) ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً ، ومن ثم أمكن توحيدها — وسنعود للحديث عن هذا الخلاف بعد قليل(١) .

طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنفٌ يُلتمس لذاته ويُطلب كغاية ، ويكون مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ، ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يُقوَّم لذاته ، وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات ، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية « Intrinsic Values ويسمى الثانى بالقيم الخارجية Extrinsic or instrumental وعن الأول نشأت مشاكل فلسفية فى دنيا القيم ، وهو وحده المعنِـيُّ فى بحثنا ، لأن ثانى الصنفين يُستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدى ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات فى ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء ، بمعنى أن لها وجوداً مستقلا عن العقل الذى يدركها ، أم هى من وضع العقل واختراعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية — فيما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن — ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معانى عقلية ، وإن كان من الفلاسفة من قال إنها نسبية خالصة مردها إلى الفرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يمتنع وجود حق بالذات ، لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماماً يقال فى الخير وفى الجمال(٢) .

---

(١) قارن : D. D. Runes, Dict. of Philos. art. Axiology وكذلك A. Wolf, Recent and Contemporary Philos., p. 547.

(٢) V. G. W. Cunningham, Problems of Philosophy. 250 - 2.

وقد ألحّ أتباع الوضعية بمختلف صورها فى توكيد هذا الاتجاه ، والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات ، فيرى «آير» زعيم الوضعية المنطقية فى إنجلترا أن أحكام القيم لا تحتمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات ، أو مجرد أوامر فى صيغة مضللة[1] . وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه فى كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كلٌّ على حدة .

وحسبنا الآن أن نقول إن التفكير الوضعى الذى يرد القيم إلى التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التى أذاعها «آينشتاين» عام ١٩٥٥ إذ اعتنق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين ، وأخذوا فى تطبيقها على ميادين بحثهم ، وهزوا بها فكرة المطلق التى كانت ثابتة مكينة فى الكثير من مجالات المعرفة ، فساعد هذا — فى بعض الحالات — على إزالة قيم هزيلة بالية ، توطئةً لإقامة قيم أخرى تنبض قوةً وحياة ، ولكن زعزعة «المطلق» كثيراً ما ردت الناس إلى الفوضى والتحلل ، وقوضت المثل العليا الحية الكامنة فى أعماق نفوسهم .

إن فى القول بنسبية القيم جانبا من الحق يُخشى أن يؤدى إلى ضلال ، إن أحكام القيم Value-judgments — فيما يلوح — ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً ، إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن مردها إلى صفة فى الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال ، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام وصفية واقعية Factual — وهى التى تصف الأشياء كما هى فى الواقع ولا تتعرض لتقويمها فى ضوء ما ينبغى أن يكون — ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع — بهذا المعنى —

---

(١) قارن مثلا : A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) ch. VI.
وانظر موقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا ص ٢٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

إلى أن الأولى تصف الخصائص التى توجد فى الشىء وتبرر تقويمه[١] ؛ وسيزيد هذا وضوحاً فى الفصول التالية .

علاقة القيم إحداها بالأخرى :

أشرنا إلى اختلاف الباحثين فى توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا فى هذا التمهيد أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التى تربط القيم الثلاث إحداها بالأخرى .

التوحيد بين الحق والخير :

وحّد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و« المثل الأعلى » يُستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شىء يتعذر تحققه أو يكون وهمياً مقابلا للموجود بالفعل ، ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقى وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقى ، لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً ، بل هو شىء يتحقق فى كل وقت نُزاول فيه التفكير (إذ التفكير الخاطئ لا يعتبر قط تفكيراً) ومثل هذا يقال فى المثال الأخلاقى لأنه يتحقق فى كل وقت نتصرف فيه تصرفاً صحيحا[٢] .

ولم يرُق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأيسر ما قيل دحضه أن التسليم به يُفضى إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ،

---

(١) Cunningham. p. 246 - 7 (وقد عرض للحديث عن موضوعية القيم Sorley, Moral Values and Idea of God)

(٢) Mackenzie, Manual of Ethics ص ٢٨ وهامشها .

وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من « الخير » أن يقال إن الكل أكبر من جزئه ! أو أن ٢ + ٢ = ٤ أو غير هذا من حقائق ! وواضح أن هذا رأىٌ لا يساغ ، ولهذا ميز الكثيرون بين الخير والحق ، ومنهم من قدّم أحدهما على الآخر — كما فعل أتباع المذهب الفرنشسكانى — من أمثال دنز سكوت Duns Scottus + 1308 ووليم أوكام W. Occam + 1343 فى رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة أو العلم ، والدين أو الإيمان ، لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلا فى نظر الإيمان ، والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، وإلى مثل هذا ذهب أهل السلف فى الإسلام .

التوحيد بين الحق والجمال :

وإلى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — اتجه بعض الباحثين إلى التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن الفنون — من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكى الطبيعة ، وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة فى ذاته ، لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكى مُثُلها ، ومن ثم كان فى ثالث مرتبة ، والشعر عند أرسطو مرجعه إلى أمور منها غريزة التقليد فى الإنسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكّدين أن غاية الفن الجمال ، وأن وظيفة الفنان لا تقوم فى تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدها وآثارها ، بل مهمته أن يضفى عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال ، وإذا كان منهج البحث العلمى يقتضى أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فإن عمل الفنان — شاعراً كان أو مصوراً أو ... — لا يكمل إلا بإدخال خياله وعواطفه فى التعبير عن موضوعه

— كما قلنا من قبل(١) — إن جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع ، فإن هذا هو معيار الصدق فى العلم لا فى الفن ، وإذا كنا ننشد « الصدق » فى الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه فى العلم أو الفلسفة ، يراد به فى الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به فى العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع ، وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

التوحيد بين الجمال والخير :

وإلى جانب هذا الاتجاه وحّد بعض الباحثين بين الجمال والخير ، وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم ، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حدّ جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنبل الخُلُقى ، ويوحّدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يُضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها ، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخلقى المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل فى عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأى عند بعض المحدثين ، فألحّ الفيلسوف هربات + ١٨٤٤ J.F. Herbart — مؤسس علم الجمال — فى التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه فى علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهدا عليها فحسب ، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها ، إن المحك الأول والأخير فى تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب أن تدرك حقيقته !

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخُلُقى عند المدرسة المعروفة فى

(١) انظر ص ٢٠٧ وما بعدها فى هذا الكتاب .

القرن السابع عشر بأفلاطونيي كمبردج ، ولا سيما عند هنرى مور H. More[1] ، وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسة الخلقية Moral Sense الذى ربط دعاته بين الخيرية والجمال ، فرأى شافتسبرى A. Shaftesbury ١٧١٣ + أن جوهر الأخلاقية قائم فى الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أى فى جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلوّ من الميول غير الطبيعية ، أو الميول التى لا تهدف إلى غرض معين ، وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعى الإلهى Deism وجود الله كما صوّره الكتاب المقدس ، وفصل بين الأخلاقية والجزاءات فى شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح فى كتابه « بحث فى الفضيلة » Inquiry concerning Virtue (1699) بأن إغراء المسيحية باتّباع السلوك الخيّر أملا فى نعيم الجنة المقيم أو خوفا من عذاب النار الأليم مفسدةٌ للأخلاق ! وحسْب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة فى ذاته ، بل رأى الاستغناء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلُقى ... فالأخلاق لا تقوم على الطمع فى نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتنفر من القبح[2] ، والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراه الناس أو يُشفق أن يرى نفسه قذرا ، بل لأن النظافة فى ذاتها محببة إلى النفس ، وكذلك الحال فى الفضائل الخُلُقية[3] ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا فى التمييز الدقيق بين السلوك الخلقى والفن ،

---

(١) Mackenzie, Manual of Ethics p. 177 - 8 وكذلك Bosanquet's Hist. of Aesthetics p. 389 - 1.

(٢) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل السابع عند الحديث على هجوم شافتسبرى على الكتاب المقدس .

(٣) تفصيل هذا فى بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يونية سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٥٣ — ٥ .

ولعل مرجع التفرقة بينهما إلى التقدم العلمى الحديث ، إننا حين نعتبر الحياة الخلقية جميله ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها ، فنقيم نظرتنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلا إرادياً ، إن الحياة الخلقية فى جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات ، وليس فى هذا ما يبرر وصفها بالجمال(١) .

بل حسبنا فى تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التى ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفاً على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المألوف من نظم الأخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد ، وألا يحفلوا بغير الجمال غايةً قصوى لروائع فنهم(٢) .

فى عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » + ١٨٦٧ Ch. Baudelaire الشاعر الفرنسى ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du Mal متضمناً مقطوعاتٍ تصور الأجسام المتحللة والحس المادى .

ورفع أمره إلى القضاء فأدانه بغرامة (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التى تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ! وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فاتهم ڤكتور هوجو + ١٨٨٥ V. Hugo وغيره من أدباء فرنسا القضاءَ الفرنسى بالظلم والجور على قدسية الفن ؛ ولكن حكم القضاء قد سَرَّ القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون — من أمثال تولستوى — اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا الفصل بين الفن والحياة .

---

(١) Mackenzie p. 30.

(٢) Cunningham p. 366 - 7.

وكرجْع للاتجاه الذى يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذى أنشأه بلزاك[١] وبشر به فى فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Eeole Naturaliste إميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبى الذى دعا إليه كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف ولا شىء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال[٢] ، ولكن تطبيق المنهج التجريبى فى الفن القصصى يثير حتى اليوم نقدا وجدلا .

ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وقديماً هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويُشوّه المثل العليا ؛ والشعر والتصوير وغيره دجل يعمد إلى العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالا لعبثه ، ويُحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العابث فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً آية تقديرهم له وإعجابهم بفنه ، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمديحه والثناء عليه[٣] !

---

(١) قارن فى هذا ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفلسفة وعلم الجمال وعلم الأخلاق والأدب والدين ، وقد عرضنا لهذه المعانى عند الكلام على المذهب الطبيعى فى الفصل الرابع من هذا الباب .

(٢) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير — الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديد التى صدرت فى ١٨ أبريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والعقاد فى مدى صلاحية الشر لأن يكون موضوعاً للفن ، ورد العقاد فى مجلة البلاغ الأسبوعى ورد هيكل فى العدد التالى من مجلة الجديد (٣ مايو ١٩٢٧) .

(٣) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الأدب بمعالجة الآفات الاجتماعية التى تئن منها بيئته ، ليشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الأدب — وغيره من الفنون — دعوة إلى تعبئة الجهود وتكتل القوى لرفع مستوى الشعب والنهوض به فى شتى مجالات الحياة =

فيمَ إذن كانت هذه الخصومة التى لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح ، فإن قصَد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر ، بل إن آثار الفن التى أريدَ بها التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع — فيما يقول بوب Pop's Essay on Man ؛ من النادر أن تجد أثراً فنياً عبقرياً يمكن أن ينطوى على الرغبة فى التهذيب ، فالدكتور چونسون يرى أن شكسپير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقى ، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير — كما قال سكوت Scotte ؛ وما يشبه هذا يمكن أن

= السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ؛ ولكن من الأدباء والمشتغلين بالفنون عامة من يرى أن الأدب — أو الفن عامة — يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرج عن الأزهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النبات ، وتوجيه الأدب — والفن عامة — إلى تحقيق أغراض بعينها « ترسم له » أهدفاً يقصد إلى تحقيقها ، إتلاف لطبيعة الفن ، وإفساد لروحه ؛ ومع أن هؤلاء يلحون فى ألا يكون للأدب هدف مباشر ينشد تحقيقه ، إلا أنهم يرون أن الأهداف التى يتوخاها العمليون من خصومهم سيحققها تذوق الأدب الرفيع والفن المطبوع ، يحققها عن غير قصد وبغير تعمد ، إنما تتحقق هذه الأهداف عفوا حين ينتهى الفن الرفيع بالناس إلى أن تتفتح أذهانهم وتدق مشاعرهم وترق وجداناتهم ، وتنضج عواطفهم ، فتحقيق الأهداف يجىء عرضاً ويتحقق عفواً ؛ أما الغاية المباشرة التى تهدف إليها الفنون والآداب فهى التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، إنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج عواطف الناس ومدى أخيلتهم دون أن تتقيد بزمان أو مكان . . . ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود للخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة . . .

وهذه الخصومة — فيما يبدو لنا — أعنف فى ظاهرها مما هى فى حقيقتها ، لأن من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال ، إنه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى إلهام ، ولا يكفى للقضاء على هذا الصنف من الفن الرفيع أن يهاجمه خصومه فى غير رفق ، إن كان من المصلحة القضاء عليه ! ومن الأدباء والفنانين من ينزع إلى ربط فنه بالمجتمع الذى يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية فى خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أعد له ووفق فى أدائه ، بل إن هذا اللون من الكتابة والتصوير أدنى إلى روح العصر الذى نعيش فيه ، وإن قيل بحق إن الفن الذى يتخذ الجمال هدفه المباشر ، يؤدى إلى تفتح الوعى ويقظة المشاعر وتنبه الأحاسيس . . . وليس أوثق من هذا اتصالا بالحياة العملية فى شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

يقال فى الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J, Milton والكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٢١ Dante ، وثورة الملائكة لأناتول فرانس + ١٩٢٤ Anatole France وغير هذا من آثار الفن الخالدة . وهل يُجدى مثل هذا الفن الذى يراد تسخيره لخدمة الأخلاق فى رفع مستواها عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشحاذ الذى يعرج فى موكب صاحب فاخر ، وعلى غير جدوى يَلتمس بِعَرجه انتباه أولئك الذين يسيرون فى الموكب محملقين له ! فيما يقول كاريت[1] (Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانَب الصواب ، ليس ، من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد ، لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى بفضل ما تنطوى عليه من عناصر إنسانية خالصة ، ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يطفئ الإعجابَ بها تَغَيّرُ زمان أو مكان .

على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا ، إن الخَلْق الفنى والاستمتاع الجمالى يسير فى ركب المبادئ الخلقية التى تهيمن على النظام الاجتماعى العام ، إن الفن لا يزدهر إلا فى مجتمع معافىً سليم ، والقانون الذى ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول « بيرى » Perry's The Moral Economy ch.v

من هذا نرى أن العلاقة قائمةٌ — وينبغى أن تظل قائمةً — بين الفن ومُثُل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ، ومن ثمَّ يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ، ويظل فى نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمها المطلقة ؛ وقولنا إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الإنسانى الخالص فى روائعه هو أول مُقوّمات خلوده ، لا ينفى

---

(١) قارن : Cunningham, op. 367 - 9

اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها .

والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز بين الخير والجمال لا ينفي الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المهذب ، لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على تَرفُّع الإنسان عن اللفظ النابي والمسلك الجارح ، وتُبْرِئ صاحبها من دواعي الحقْد وتُجنّبه مواطن الزلل المعيب .

— عرفنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في صنوف القيم وبعض مشاكلها ، وبقي علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ، نحاول أن نتبين اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس التي وضعوها لتيسير فهمها ، ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعلم الذي يعالج البحث فيها .

مصادر للفصل الأول

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام ، وبعض ما سنذكره من مصادر فى ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، يمكن الاطلاع على ما يلى من مصادر :

Urban, W M., (1) Valuation, Its Nature & Laws, 1928.

(2) Metaphysics and Value (in : Contempory American Philos. vol. 11. 1930.

(3) Axiology (in 20 th Century Philosophy)

Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933.

Dewy, J., The Quest for Certainty 1929.

Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930.

Laird, J., The Idea of Value 1929

Losski, N. O., Value and Experiencs 1935

Perry, R.B , The General Theory of Value 1926

Lavelle, L., Traitè des Valeurs 2 vols. 1951 — 53

الفصل الثانى

الحق – وعلم المنطق

(ا) الحق

طبيعة الحق – مقاييس الحق : نظرية الوضوح – نظرية النفع فى الحياة (البرجماتية) – مبدأ التحقق – نظرية الاتساق أو التطابق : (ا) الاتساق المنطقى (ب) التطابق مع الواقع – مناقشة النظريات الأربع السالفة .

اختلف الباحثون فى فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التى يمكن استخدامها فى التمييز بينه وبين الباطل ، فلنعرض أظهر ما قيل فى هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة ، توطئةً للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ :

طبيعة الحق :

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة فى تاريخ الفلسفة النظرية ، فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفى بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه فى التمييز بين الحق والباطل ، وقد شغل البحث هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين فى العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شىء فى ذاته . . . ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لاأدريته ... كما عرفنا فى الباب السالف من هذا الكتاب .

واستمر الجدل فى طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان العصور الحديثة حتى

تلقتّه الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً ، وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقليين والتجريبيين حتى خفف من حدته « كانط » Kant بمذهبه النقدي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة — كما عرفنا من قبل .

ولبثت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن الحاضر على السواء ، وتجلى النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصوري المحض Formalism أو أشياع النزعة المنطقية Logicism وبين الوضعيين عامةً وأتباع المذهب العملي (البرجماتي) بوجه خاص :

كان الرياضيون وأهل المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب العملي في تصور الحق وفهم طبيعته ، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلا عن تجارب الإنسان ، ويكون حقاً موضوعياً لا يحده زمان ولا مكان ، فهو صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلةً عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده .

ومن مؤيدي هـذا المذهب « برنار بولزانو » + ١٩٤٨ Bernahard Bolzano الذي يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك في كل الحالات ، وإذا قلت إن من المتعذر أن يعرف الإنسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة تقوم في مكان معين ، فإن هذا لا ينهض دليلا على أن الأزهار لم توجد بعدُ لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لإنسان ! وقريب من هذا يمكن أن يقال في وجود المطلق أو الحق في ذاته ، إنه يقوم مستقلا عن كل عقل يمكن أن يدركه ! .

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد ناهضه المذهب العملي وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية) وقد أفسحت المجلات الأمريكية والبريطانية صفحاتها — منذ مطلع القرن العشرين — للبحث المذهب العملي إثباتاً ونفياً ، وأثار هذا المذهب جدلا عنيفاً في مؤتمر

الفلسفة الذى انعقد فى « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨[١] .

كان هذا المذهب — كغيره من مذاهب الوضعيين — ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولامكان ، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه فى هذا شأن المذهب السوفسطائى القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وإن كان المذهب السوفسطائى يجعل « الفرد » معيار الحقائق ومقياس القيم — بينما يرد المذهب العملى عامةً هذا المقياس إلى « الإنسان » وليس إلى الفرد ، بيد أن هذا يجعل القيم — من حق أو خير أو جمال — تتغير فى الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف فى العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصورى الذى يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالفين فى فهم الحق وغيره من القيم ، فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووحّدوا بين الحقيقة والقيم ! إلى هذا ذهب « هنريخ ريكرت + ١٩٣٦ H. Rickert الذى رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل فى الفلسفة إلى فكرة قيمة ، وأن لفظ حقيقى real يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كمعيار لكل تفكير ![٢] .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة فى فهم الحق وطبيعته ، ولنرجئ مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المعايير التى يمكن استخدامها فى التمييز بين الحق والباطل :

---

(١) Encyc. Brittanica, art: Truth. وكذلك Jerusalem, Intr to Philos. p. 101

قارن : J. H. Baldwin, Dict. of Philos. and Psycgology, ومعجم لالاند طبعة (١٩٤٧) A. Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philos.

(٢) The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1945) art. Truth.

مقاييس الحق[1] :

الباحثون على خلاف فى تصورهم للمقياس الذى يمكن استخدامه فى التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التى عرفت فى هذا الصدد أربعة :

مقياس الوضوح Obviousness ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك .

ومقياس النفع فى الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملى (الأمريكى) فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تثبت قيمتها عند التجربة .

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ، ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق Coherence or Consistency ويقول به دعاة نظرية الاتساق ، فصدق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غيرها من أحكام ، بمعنى أن الحكم الذى يساير سائر أحكامنا ولا يتنافى معها يكون صادقا ، وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلا .

هذه هى أظهر الاتجاهات المعروفة فى مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، فلنقف عندها وقفة قصيرة تزيدها فى ذهن القارئ وضوحاً :

نظرية الوضوح .

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذى يرتفع فوق كل شك ، indubitability ويبدو هذا فى الأوليات الرضية التى تبدو ضرورية

(١) اعتمدنا فى تصنيف بعض النظريات وإجمالها على Cunningham, Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها فى هوامش الصفحات .

واضحة بذاتها self-evident كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الكل أكبر من جزئه . . . أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك ، فسلامة الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات — فيما يرى الحسيون — فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل تضيء ، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ، ومع ذلك نظل على يقين من صوابها — متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره ، ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، إنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيّد هذه النظرية بين المحدثين « ديكارت » من ناحية و « چون لوك » من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر . . . إلى آخر ما عرفناه عند الحديث عن منهجه[1] .

---

(١) ص ١٤٨ وما بعدها من هذا الكتاب والمظر فيما يتصل بموقف چون لوك :
J. Lock's Essay Concerning Human Understanding, Book IV, especiall y chapters II anp V - VII.

نظرية النفع فى الفلسفة العملية (البرجماتية) :

ذهب أتباع المذهب العملى (البرجماتى Pragmatism)[١] إلى أن الحكم يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً ، فإذا أريد اختبار حكم لمعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أى فرق عقلى أو عملى يؤدى إليه هذا الحكم فى تجربتنا ، أى أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل :

للمذهب وجهان : أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هى التى تعمل بنجاح works satisfactorily فى تجاربنا فى الحياة ، ومن ثم تكون المنفعة هى المحك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض happens لفكرة أولحكم مّا فيجعله صحيحاً بما يحققه من عمل ، والدليل على صدق قضية مّا أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء ، والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان من صدقه بالتجربة ، وبغير هذا التحقق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب .

ظهرت هذه النظرية فى أواخر القرن الماضى ومطلع القرن الحاضر ، وإن كان دعاتها يقولون إنها اسم جديد لطرائق قديمة فى التفكير ؛ كتب « بيرس » + ١٩١٤ Charles S. Péirce مقالا تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ، قرر فيه أن الحق يقاس بمعيار العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد ، الفكرة عنده خُطة للعمل أو مشروع له Plan of action وليست حقيقة فى ذاتها كما يزعم أتباع المذهب العقلى ، والفكرة هى ماتنتهى إليه من نتائج وآثار ، وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله إننا نجهل حقيقة الكهرباء ، ولكننا نعرف ماتحققه لنا من منافع ، فمعنى الكهرباء

---

(١) انظر ما كتبناه فى هذا المذهب ص ٦٥ وما بعدها وص ٧٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

يقوم فى الآثار التى تتخلف عنها فى حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها ، ومثل هذا يقال فى غير هذا المثال ، وجاء وليام چيمس + ١٩١٠ W. James (١) فأضاف إلى هذا قوله إن هذه الآثار التى تنتهى إليها الفكرة هى الدليل على صدقها أو هى مقياس صوابها ، فالطريقة التى بها نختبر حكماً مّا أن نستفسر عن النتيجة التى يؤدى إليها صدقه فى حياة الإنسان ، والفرق بينها وبين الآثار التى تَتَرتَّب على كذبه إن كان حكماً كاذباً ، وبعبارة موجزة نقول إن محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة (الفَوْرية) Cash-value فى تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق .

يقول « چيمس » فى صراحة : « إن التفكير هو أولا وآخراً ودائماً من أجل العمل » و « تصورنا لأى شىء ندركه بالحس ليس فى الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تُختبر عن طريق ما نتوقعه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها ، فإن « الحق Truth ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب right ليس إلا الفعل الملائم فى مجال السلوك . . . »(٢) .

والجانب الآخر من مذهب « چيمس » هو — على ماعرفنا — أن الصدق عارض يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ؛ يزكى هذه النظرية عنده أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يجد العلماء غضاضةً فى أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن العبث إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المضادة وأن يستغرق الباحثين الجدلُ فى أيهما حق وأيهما باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهى إلى نتيجة تؤثر فى سلوكنا العملى ، ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة

---

(١) قارن : E. Boutroux, Wiliam James, 1912.

(٢) A. Wolf. Recent and Contemporary Philos. p. 576 - 77.

المذهب الروحى لأنه يملأ الإنسان أملاً ويثير فى نفسه التفاؤل ويمكنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين ، فالرأى قيمته فى منفعته فى الحياة ، وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق فى ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى ، هذه هى ماهية الحقيقة فى نظر البرجماتزم عند « چيمس » وأتباعه[١] .

والمعتقد الدينى يعتبر صادقاً طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية فى حياتنا اليومية ، وحالات القلق الدينى أو الخلقى تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلا منطقياً يشهد بصدقه كما يقول چيمس فى كتاب « إرادة الاعتقاد » Will to beieve وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهونا بآثاره العملية[٢] متوقفاً على قيمته المنصرفة Cash-value .

وجاء « چون ديوى » + ١٩٥٢ J. Dewey[٣] فجرى فى هذا التيار نفسه ، فالحق عنده هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، وهكذا انتهى إلى مذهب الذرائع Instrumentalism وفيه رأى أن الحياة توافق adjustment بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة organ of knowledge بل أداة ترقية للحياة promoting life . وصواب المعتقد مرهون بأثره ، بقيمته المنصرفة كما قلنا ، وبهذا اتسع معنى

---

(١) انظر كتابيه Pragmatism ثم The Meaning of Tuth . وقد جمع أربع مقالات من الكتاب الأخير إلى كتاب البراجماتية ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥) وانظر أيضاً :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth Century Philosophy, p. 451 - 468), 1947.

C. I. Lewis, Logic and Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II., p. 31—51), 1930.

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ — ٢٧٩ .

(٢) يقول : A belief is True when it works

(٣) مات چون ديوى أثناء طبع هذه الملزمة الأولى من هذا الكتاب فى طبعته الأولى !! وكان هذا فى أوائل يونيه ١٩٥٢ م .

البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب .

ويعتقد « ديوى » أن الفكر فى أساسه أداة لخدمة الحياة ، والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم ليّنة ناعمة ، فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين ، فتفكيرهم خُطة يواجهون بها المصاعب ، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول : « إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق » ويخطئ الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوى » خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ، ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة فى فلسفته ...[١] .

وجاء « شيلر » + ١٩٣٧ F.C.S.Schllier بمذهبه الإنسانى[٢] Humanism فقرر أن الحق وظيفته خدمة البشرية ، فمقياسه لا يقوم فى مطابقته لموضوعاته بل فى مدى ما يحققه من نفع للإنسانية ، وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن البشرية[٣] .

وهكذا قضت البرجماتية — فيما يزعم چيمس وأتباعه — على الخلافات

---

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577 - 8 وقارن المصادر التى ذكرناها فى موقف الاتجاه العملى (البرجماتى) من الفلسفة ص ٤٩ و ٥٠ و ٥٢ من هذا الكتاب .

(٢) أو المثالى الشخصى Personal idealism وإن كان على اتصال وثيق بالبرجماتية عند « چيمس » .

(٣) قارن : Jerusalem, Intr. to Philos., p. 98 - 102.

H. Heath Bawden, Principles of Pragmatism (especially chapters VI - VII).

F. C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contempoary British Philosophy, vol. I. p. 385 - 410) 1925.

(2) Humanism 2 and ed. 1912.

White, S.S., A comparison of the philosophies of Schiller & J. Dewey, 1940.

التى تثور بين مدارس الفلاسفة وتعصّب كل منها لمذهبه ، كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث فى مقدمتها وصحة الاستدلال الذى أدى إليها ، فحولت البرجماتية المناقشة المجردة إلى « اختبار نتائج » الفكرة فى دنيا التجربة ، إنها اتجاه للانصراف عن البحث فى المبادئ الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة إلى النظر فى ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها فى الحياة ؛ لقد تساءلت مذاهب المدرسيين فى العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلّت فى متاهة « جوهر الأشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « دارون » Darwin عن أصل الأشياء وضلت فى غياهب السديم ؛ أما البرجماتية فإنها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن الفكر إلى العمل وتركت الماضى واهتمت بالمستقبل[1] .

مبدأ التحقق عند الوضعيين المناطقة Principle of Verification :

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكا لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معانى ، — كما أشرنا قبلا[2] — ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المناطقة فى تبريرهم استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، فبهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التى يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء ، ليعرف إن كانت ذات معنى إلا متى كانت قضية تحليلية — كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية — أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية — كقضايا العلوم الطبيعية — وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى ، وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات إلى الواقع .

---

(١) W. Durant, The Story of Philosophy (1926), p. 558. وقارن فى المذهب العملى بوجه عام Prati, J. B , What is Pragmatism كذلك :

E. Leroux. Le Pragmatisme Américan et Anglais, Etnde Historique et critiqu

(٢) انظر كتابنا هذا (عند الحديث على مناقشة الوضعية المنطقية) .

ويرتد هذا المبدأ إلى المذهب العملى البرجماتى، كما بدا عند مبتدع هذا اللفظ « تشارلس بيرس C. Peirce لا عند وليم جيمس وغيره — إذ كان هذا المذهب العملى يجيب على فكرتين مختلفتين أولاهما أن معنى الفكرة يتكشف عن طريق السلوك الذى تبعث عليه هذه الفكرة ، وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التى تقودنا إليها الفكرة ، وقد رأى بيرس فى رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هى أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفى بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهنى لأى قضية يتحقق فى المستقبل ، وإذن فمبدأ التحقق يتلخص فى القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التى لايمكن التحقق منها فى حدود الخبرة الحسية لاتحمل أى معنى ، ولا يكفى القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمنا فى مدلول حسى ، ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لاتحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا : « أحمد موجود فى الحجرة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة .

وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات ، فعدّله الأستاذ « آير » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، إذ رأى أن ليس من الضرورى أن يكون التحقق ممكنا من الناحية العملية ، ويكفى أن يكون ممكنا نظريا — أى من حيث المبدأ — هذا فى نظره ميسور فى القضايا التى تتحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جبال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير إلى شىء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لى الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر[1] .

---

(١) W.H.F. Barnes, Philosophical Predicament, p. 150 ff. ولعل هذا يبدو الآن واضحاً بعد إطلاق صواريخ لغزو القمر !!

من هذا نرى أن التحقق – فى غير القضايا التحليلية – يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها ، ، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود فى الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفى مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التى ترى فيها للقضية أصلا من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض .

هذا هو المحَكّ الذى اتخذته التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أبقت على قضايا العلوم الطبيعية (وسلمت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المِعْيارِية من مجال البحث[1] .

نظرية الاتساق Coherence Theory :

يرى أصحابها أن محك الصدق فى الأحكام يُلتمس فى اتساقها مع غيرها من أحكام ، فالحكم الصادق هو الذى يكون مسايراً لمجموعة معارفنا أو متضمناً فيها ؛ وهذا الاتساق هو الشاهد العدل على صدق الحكم ، فحكمنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية ؛ أما حكمنا على جميع الناس بأنهم أمناء ، فباطل لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم فى هذا الصدد !

ولهذا التناسق أو التطابق صورتان : تناسق الأحكام التى تنصب على العلاقات الصورية المجردة وتناسق الأحكام التى تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية المعينة ؛ وتيسيراً للفهم نسمى الأول بالتناسق المنطقى والثانى بالتناسق المتصل بحقائق الواقع ، والحديث عنهما يكشف عن أظهر الخصائص التى تميز نظرية التناسق :

---

(١) Cf. The Revolution in Philosophy, 1956 (intr. by G. Ryle).

(أ) الاتساق المنطقى Lohical Consistency :

يتمثل هذا النوع من الاتساق فى كل صنوف الاستدلال الاستنباطى المحض ، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسى أو الاستنباطى هى اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع ، وبهذا كان معيار الصدق فى قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض .

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية فى علاقاتها المتبادلة :

كل س — ص — يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س — لا ص ؟ بعض ص — س

ويتنافى مع القضيتين : لا س — ص

؟ بعض س — لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التى تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق ، فتصدق معاً أو تكذب معاً .

أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكمين غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى .

وهذا النوع من الاتساق يبدو فى القياس الصورى الأرسطاطاليسى ورمزية المنطق الرياضى وسلسلة الاستدلال الرياضى أو الهندسى وكل صنوف الاستدلال الاستنباطى ، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن فى س صادق أيضاً ولنفس السبب .

(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع Factual Consistency :

ويراد به الاتفاق بين حكم مّا وحالة معينة بالذات ، ويتمثل هذا النوع من الاتساق فى الاستدلال الاستقرائى inductive reasoning فقولنا : بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً ، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً ، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذى يقول : منذ أمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب فى النهر عن طريق مجرى من الماء ، هذه حالة من حالات التناسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التناسق يتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية الاستقرائية .

وإذن فخلاصة نظرية الاتساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسايراً لمعلوماتنا أو مستنتجاً منها ، فتطابق الحكم مع ما هو معروف ، هو الشاهد على صدقه ، وفقدان هذا التطابق هو آية الخطأ أو البطلان .

أيّد نظرية الاتساق من الألمان « هيجل » Hegel ١٨٣١ + ومن تأثر به من أتباعه ، وقوّاها وأنضجها من تأثر به من البريطانيين من أمثال « برادلى » Bradley ١٩٢٤ + و « بوزانكيت » Bosanquel ١٩٢٣ + ومن الأمريكيين مثل « چوسيا رويس » Josiah Royce ١٩١٦ + الذى كان أستاذ الفلسفة فى جامعة هارڤارد(١) .

مناقشة النظرية السالفة

(١) نظرية الوضوح :

أظهر الاعتراضات التى وُجهت إلى هذه النظرية نجملها فيما يلى :

إن الكثير من الأحكام التى اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها فى

---

(١) اقرأ فى الموضوع عامة : A. Pap, Elements of Analytic Philos., 1946, الفصل الرابع عشر عن نظريات الحق وكذلك : Bradley, Reality and Truth

وضوح ، فقولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكمٌ صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح ، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى الكثير جداً من الأحكام ، فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته فى جميع الحالات .

وربما قيل فى الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تعنى أن جميع الأحكام المسلّم بصدقها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن بقية النظرية ينفى هذا الرد ، لأنها تقرر أن الأحكام التى تتصل فى وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل .

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فإن الكثير من أحكامنا التى تجلى صدقها واضحاً حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس فى عصورٍ مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبى أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل إن أوليات الرياضة — كقولنا إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالغاً ما بلغ وضوحها وبُعدها عن كل أثر للشك .

ولو صحت نظرية الوضوح لكانت جميع معتقداتنا صادقة لا محالة ، وقد صدق « هوبز » + ١٦٧٩ Hobbes حين اعتبر هذا المقياس حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل المحاجّة لأن الإنسان يضيف الوضوح لكل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فيقطع بأن علمه به يقينى لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه

فى عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه فى يقين .

وهكذا تنتهى إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذى يمكن أن يطمئن إليه صاحبه .

(ب) مقياس النفع فى المذهب العملى :

يقول أتباع البرجماتية إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وإنه حادث « يعرض » للحكم . . . إلى آخر ما أسلفناه فى هذا الصدد ؛ يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذى يدركه ، فقولنا إن المريخ معمور بالناس حكمٌ يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى إمكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويدعى أتباع المذهب العملى أن نجاح الفكرة بالتجربة فى تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتى والموقف السوفسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهرة المؤرخين — إلى التجربة الإنسانية أو هى بتعبير أدق : تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقلياً وعملياً » .

وإذا كانت « التجربة » تتسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع منفعة النتائج والآثار ، فإن محك البرجماتية فى تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا فى مظهره ، لأن المنفعة تعنى فى الواقع إشباع حاجة العقل

البشرى إلى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير وافٍ عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما — وإن كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام ، فالاتساق السالف الذكر ميسور فى عالم الرياضيات ممكن فى عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .

إننا نأخذ على المذهب العملى أنه يربط بين الحق والعقل الذى يدركه . ونميل إلى تَنْحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة هى أم كروية — لا يكون قط دليلا على أن الأرض ليس لها شكل ! .

والواقع أن إسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفة أو الفورية ، وبها شبهوا القضايا والعبارات التى يراد معرفة صدقها أو بطلانها بالسلع المعروضة فى السوق ! قيمتها الحقيقية لا تقوم فى ذاتها بل تتمثل فى الثمن الذى يُدفع فيها فعلا ! فكذلك الصدق أو الحق . . . إنه فيما يقول چيمس (فى كتابه البرجماتية) كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها . وقد هاجم النقاد العمليين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غضاضة فى النظر إلى الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة فى الأسواق ، ولعلنا إن تركنا فكرة الحق فى مجال المعرفة وميادين الأخلاق والأديان إلى الحق فى مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية — وهى فلسفة أمريكية — تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة فى السوق !! إنها عقلية أمريكية نراها فى السياسة كما نراها فى أى مجال آخر !

ومع هذا الذى نأخذه على البرجماتية نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى حد الاستخفاف — أحيانا — بصورية الصدق أو الكذب فى أفكارنا ، وإسرافها فى تقدير النتائج والآثار فى مجال الحياة العملية ، وقيمة هذا

الاتجاه تبدو أوضح ما تكون فى عالم الأخلاق والدين ، إذا ثبتت منفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية فى دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لنقل العقل المحض أو تنهار أمامه ! إن قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة نفعها فى حياتنا الدنيا — فيما يقول هؤلاء العمليون .

على أن هذا الذى نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجّهه إليه بعض الباحثين إذ قالوا : إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إلى متى كان هذا الإيمان عند صاحبه حقا لا ريب فيه ، أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه إلى تقدير أثره فى الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل خداع ، ومثل هذا يقولونه عن مبادئ الأخلاق .

ولهذا الاعتراض وجاهته ، ولكن الواقع أن الناس قلما يُخضعون المبادئ التى تُسيِّر سلوكهم لمحك النقد ومنطق العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ فى حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلى المحض ، وإذا تعذر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتنقوها محاكاة وتقليداً ... هذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من الناس ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين .

(ح) مبدأ التحقق :

قلنا إنه أساس الوضعية المنطقية الذى بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى ، وفى مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظنه كافياً لدحض مبدأ التحقق[1] .

---

(١) انظر ص ٢٨٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(د) نظرية الاتساق والتطابق :

أظهر الاعتراضات التى وُجهت إلى التناسق أو عدم التناقض باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ نُجْملها موجزين فيما يلى :

قيل : إن الاتساق المنطقى معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه ، وقد تتنافى نتائج القياس الصورى مع الواقع ، لأن صدقها مرهون باتساقها مع المقدمات التى افتُرضت صحتها مجرد افتراض ، فالصدق هنا مقطوع العلاقة بدنيا الواقع ؛ بل قيل أكثر من هذا : إن من الممكن أن يتعدد الصواب فى العلم الصورى ! لأن من الممكن أن يقام نسق استنباطى صحيح على فروض تختلف مع الفروض التى يقوم عليها نسق آخر ، فقد كشف رياضيو القرن الماضى (من أمثال جاوس Gauss وبولياى + ١٨٣٦ G. Bolyai ولوباتشفسكى Lobatchewsky وريمان Riemann + ١٨٩٦) هندسة غير إقليدية non - Eculidean وأثبتوا أن أوليات axioms إقليدس الهندسية ليست البديهيات الوحيدة الممكنة ، وأن فى الإمكان أن نصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة غير متناقضة بعضها مع بعض[1] Self inconsistent ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية ، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب .

بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى فى غير المجالات الصورية ، فإن الكثير من أحكامنا التى اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت فى بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها ! فالحكم بأن « الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها » حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ، ولم يمنع هذا

---

(١) A. Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect (1935) p. 39. (in Outline of Modern Knowledge).

من أن يكون هذا الرأى حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التى تهيأت للناس فى ذلك الوقت[١] .

والآن حسبنا أن نقول — تعقيباً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : إن فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التى توجه إلى نظرية تتكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهى بملاشاتها والقضاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه ، فهو يُبَصِّر الإنسان بوجوه النقص حتى يتفادى الزلل ، ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك فى أن الباحث لا يستغنى فى فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر مع كل ما يُوجه إليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن تعصب لمقياس دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل .

وبعد ، فقد أشرنا إلى أن الحق — أى الصدق — بمعناه المنطقى الدقيق يطلق على القضايا ، وليس على شىء سواها[٢] ، والقضية فى المنطق كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وعلم المنطق هو الذى يبحث فى طبيعة القضايا والعلاقات التى تقوم بينها وفى طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها فى دراسة القضايا — فيما يقول « ريتشى » أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة إدنبرة[٣] وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضى التعقيب بالحديث عن علم المنطق ، ولسنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعقيباً ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة فى تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحاً .

---

(١) انظر تفصيل النزاع حول هذا الموضوع فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

(٢) Fleming, op. cit, p. 411.

(٣) A.D. Ritchie, Scientific Method (1923), p. 9.

(ب) من تاريخ علم المنطق

وظيفة المنطق من تاريخ علم المنطق عند القدماء – عند مفكرى العرب – نفور المتزمتين من المنطق – المنطق عند المحدثين – المنطق الوضعى – وجه الحاجة إلى المنطق .

وظيفة المنطق :

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع فى الزلل ، وهو يبحث فى التفكير من ناحية صوابه وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لاتتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام ، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه – وليس مطابقة النتائج للواقع (١) .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح فى هذا الفصل مباحث المنطق ، ويكفى أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون فى محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علماً مستقلا له قوانينه ومبادئه ، واعتبره آلة للعلم وليس جزءا منه ، إذ صنّف العلم إلى نظرى غايته مجرد المعرفة ، وعملى غايته تدبير الأفعال الإنسانية ،

---

(١) قارن فى تعريف المنطق : J.N. Keynes, Formal Logic, p. I.
J.S. Mill, System of Logic فى الفقرات الأولى من مقدمته
Welton and Monahan, Intermediate Logic فى الفصل الأول عن طبيعة المنطق .
Jevons, Elementary Lessons in Logic فى مطلع الكتاب – وغير هذا من المصادر المعروفة فى علم المنطق .

وجعل المنطق آلة للعلوم ، ولهذا أوجب فى كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل الخوض فى العلوم ، إذ أن من الخُلف أن يطلب المرء العلم ومنهجه فى آن واحد .

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو وشراحها على أبحاثه المنطقية اسم « الأورجانون » Organum أى الآلة أو الأداة أو النص فيما يسميه العرب ، وسموا العلم بالمنطق : « لوجيكا » وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات « أنالوطيقا » — وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو كل قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم على كلى إلى حكم على جزئيات تدخل تحته .

وجاء الرواقية فأضافوا إلى المنطق الأرسطاطاليسى أبحاثاً — كالأقيسة الشرطية — وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعى وجدل (منطق) وأخلاق .

وفى القرن الخامس والسادس تُرجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكاناً بارزاً فى الكتب المدرسية فى المدارس الأوربية ، وتمسك بها مفكرو المسيحية حتى استبد بعقولهم سلطانها ، واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى ريموس P. Remus الذى اغتاله فى عام ١٥٧٢ م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل[١] ! وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon وقد عرفنا شيئاً عن مدى جهده فى وضع منطق الاستقراء[٢] ، و « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes وقد ألمعنا إلى نصيبه فى تحويل القياس الأرسطاطاليسى إلى استنباط عقلى[٣] » وغيرهم من

(١) هامش ص ١٤١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٨٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١٠٤٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

رواد الفكر الحديث ممن أسخطتهم السلطة العلمية — التى تمثلت فى أرسطو — لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية التفكير .

المنطق عند مفكرى العرب :

عرف العرب فى الإسلام أبحاث أرسطو فى المنطق ، وعندما بدأت حركة الترجمة فى الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى صاعد الأندلسى — ونقل عنه غيره من المؤرخين — أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليلة ودمنه هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات (قاطيغورياس) والعبارة (بارى أرمنياس) والتحليلات (أنالوطيقا) بل نقل إيساغوجى (المدخل) Isagoge الذى صنفه فرفريوس الصورى[1] + ٣٠٥ Porphyry .

ولكن من المحدثين من أثار الشك فى ذلك ، وقد لاحظ « كراوس[2] » أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التى كُتبتْ بها هذه الملخصات الفلسفية ، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب ، أما القول بردّ ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فمرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد ، وعنه نقل ابن القفطى فى « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفياً ! وكذلك فعل ابن أبى أصيْبِعة فى « عيون الأنباء » ولكن « ابن النديم » لم يُشِر فى « الفهرست » إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية[3] .

---

(١) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور لمدخل ابن سينا الذى نشرته وزارة المعارف (التربية والتعليم بمصر) ص ٤٧ وما بعدها فى حديثه عن إيساغوجى وأثره فى العالم العربى ، وقد شاع إيساغوجى فى العصور الوسطى ، ونقل حول القرن الخامس الميلادى إلى اللاتينية والسريانية وعن الأخيرة ترجم إلى العربية وكثرت شروحه بها .

(٢) كان المأسوف على شبابه « بول كراوس » مدرساً فى كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام ١٩٤٥ .

(٣) انظر مقال كراوس (الذى نشر فى المجلد الرابع عشر (علم ١٩٣٣) بمجلة الدراسات الشرقية مترجماً للعربية فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » (١٩٤٠) ص ١٠١ وما بعدها .

ترجمت البحوث المنطقية إلى العربية على أى حال ، لأن المنطق كان ضرورياً لمساعدة أهل الجدل فى مناقشتهم الدينية وردّ شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الإسلام .

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً إلا أن من بينهم من كان له استقلاله فى تفكيره المنطقى ، وليس أدَلّ على هذا من قول ابن سينا فى مقدمة « منطق المشرقيين » : « لا نلتفت فيه لفْت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف . . . » ويقول إنه مع اعتزازه بمنطق المشائين « أكملنا ما أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه . . . الخ »[1] .

وقد كان لبعض مفكرى الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسى ، يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لابن تيمية ، وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى ، وسنرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكرى الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى بعض المتزمتين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا فى مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها ، وأحيا المشكلة الإسكندر الأفروديسى حين تولى الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناطقة بعده يثيرون هذا الإشكال حين تردد صداه فى العالم العربى ، ولخص « التهانوى »[2] الخلاف الذى أثاره فى هذا المشتغلون بالمنطق من الإسلاميين فقال :

اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ، ومن قائل إنه آلة للعلوم الفلسفية ، ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها فى آن واحد . . . إلى آخر ما يرويه التهانوى .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٢ و ٣ .

(٢) انظر التهانوى : كشاف إصلاحات الفنون .

ومن ذلك ما نراه عند الإسلاميين ، فالفارابى يشير فى « الثمرة المرضية » إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تُستخدم فى امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل فى قياس الأجسام[١] ، ويصرح الغزالى بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان[٢] ، أما إخوان الصفا فقد اعتبروه — فى الرسالة الأولى — جزءاً من الفلسفة[٣] : ثم عادوا فى الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها[٤] ! ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح فى منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول : العلم الذى يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق[٥] ، ولكنه يعود فيتناوله فى فصل طويل فى مدخله (فى الشفاء) وينتهى إلى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ، ثم يعلن أن « المشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسألة فهى من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإن كل واحد منهما يَعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن (الشغل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدى نفعاً[٦] .

والواقع أن هذه الحيرة التى وقع فيها مفكرو الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يتراوحون فى نظرتهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

---

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٥٤ .

(٢) معيار العلم (١٩٢٧) ص ١٢ .

(٣) إخوان الصفا فى الرسالة الأولى جـ ١ ص ٢٣ .

(٤) نفس المصدر جـ ١ ص ٣١٢ — ٣١٣ .

(٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية (١٩١٠) .

(٦) ابن سينا : المدخل (السالف الذكر ص ١٢ — ١٦ . وقارن المقدمة ص ٥٢ وما بعدها) .

نفور المتزمتين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة — ولا سيما اليونانية — واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحاً وتعليقاً — كما سنعرف فى الباب التالى — ولكن المتزمتين منهم — من أهل السنة خاصة — قد حذّروا من الخطر الذى يهدد الدين من جراء علوم الأوائل ، وحاربوا المنطق « اليونانى » فى غير رفق ولا هوادة ، لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن «من تمنطق تزندق» ! .

ومن معسكرات المتكلمين — معتزلة كانوا أو أشاعرة — صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للنوبختى وغيره — واتّهم إخوان الصفا — فى الجزء الرابع من رسائلهم — المعتزلةَ — وفى اتهامهم بعض الغلو — بأنهم يَعتبرون المنطق والطبيعيات كفراً وزندقة — وإن كان هذا لا ينفى القول بأن بعض أئمة الدين قد حسُنَ ظنهم بالاشتغال بالمنطق ، وأنهم انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية .

وكذلك الحال فى الغرب الإسلامى ، أمر المنصور بن أبى عامر — بعد موت الخليفة سنة ٣٦٧ هـ — بإحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أيّد المنطق من أهل السنة بعض المتحمسين من أمثال ابن حزم ، ولعل من آثار هذه الحملات التى عاناها المنطق أن أخفى الغزالى اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاءً لضيق أهل السنة والجماعة ، فجعل كتبه « معيار العلم » و « محك النظر » و « القسطاس » وعرض له فى مقدمة « المستصفى » ومقدمة « مقاصد الفلاسفة » وأبان عن منفعته لوجوه البحث الدينى كما فعل ابن حزم وإن كان — الغزالى — قد برم به فى « محك النظر » وحذّر فى « المنقذ » من التسرع فى الوقوع فى الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوْجَها بعد الغزالى ، فأمر الحاجب المنصور الذى اغتصب مُلك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقربا وزلفى للمتزمتين من رجال الدين ! وتجلى نفور المتأخرين من المتزمتين من الفلسفة والمنطق فى فتوى ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ ﻫ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلّمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهـدين والسلف الصالحين . . . . » ! ! بل لعله غمز « الغزالى » حين قال فى هذه الفتوى « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة . . . إلى آخر فتواه(١) » .

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكرى الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ ﻫ — ١٤٠٦ م « إن كثيراً من فحول النظار فى الخليقة يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ولاسيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيُفْضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعى » وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالى وغيرهما ، ولكن مزاولة المنطق تقتضى الحذر من الخطأ فى دلالة الألفاظ على المعانى ثم معرفة القوانين فى ترتيب المعانى وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك فى الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : اخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فُطرتَ عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك

---

(١) انظر كتابنا : قصـــة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٠ — ١١١ و ١٢٠ — ١٢٢ ومصادره .

فيه للغوص على مرامك منه ... » حتى تشرق أنوار الفتح من الله[١] .

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة — كالغزالى — الذى كان يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه ، وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً[٢] وكذلك تاج الدين السبكى الشافعى — المتوفى سنة ٧٥٦ — الذى خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق فى كتاب « مفيد النعم ومبيد النقم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة مشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة فى قلبه !

بل لعل علوم القدماء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها من إقبال المسلمين وكلفهم بدراسته ما وجد المنطق اليونانى ، وما نراه فى العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات فى لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التى يتناولها فى العادة علم المنطق .

المنطق عند المحدثين :

أما فى الغرب فقد ذكرنا فى الفصل الثانى من الباب الأول[٣] أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذى انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع فى بيانه ، وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التى افترُضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون — هذه النتائج — على

---

(١) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب فى تعلم العلوم وطرق إفادته (ص ٤٩٠) .
(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .
(٣) انظر ص ١٨١ وما بعدها من هذا الكتاب .

غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجدب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متضمنة فى مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدى ولا يفيد .

جدّ المحدثون فى إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها : (١) وضع الاستقراء الذى يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات ، فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض (٢) الاستنباط الذى جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل فى معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته — كما عرفنا من قبل (٣) استحداث المنطق الوضعى الذى سنتحدث عنه بعد قليل .

واشتد اهتمام الباحثين بابتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة ، وانتهى هذا فعلا بإضافة بحث جديد فى المنطق سُمى بمناهج البحث العلمى Methodology وهو المنطق التطبيقى أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث فى الفلسفة فضل بيكون فى وضع أساس المنهج التجريبى الحديث ، وأشرنا إلى أن أظهر وجوه النقص فى منهجه الاستقرائى أنه جعله طريقةً لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية للأشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقى ساء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذ النقص ، واهتم « چون ستورت مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبى على النحو الذى أسلفناه(١) .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال ليبنتز ، يتلخص المنهج فى أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التى يستخدمها فى بحثه ، ثم يفترض عدة فروض (مُسلمات من بديهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ، ويكون صوابها بالقياس إلى المقدمات التى افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع ، وقد أراد أصحابه

(١) انظر ص ١٦٧ وما بعدها و ١٨٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي ، وجعل الثاني أساساً للأول ، وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضي Logistic والرمزي Symbolic. Logic أو الجبري Algebra Logic أو الرياضي Mathematical Logic أو اللوغارتمي Algorithmic Logic [١] وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق[٢]، وأكبر مايميزه أنه منهج جديد فعال في المنطق الصوري .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique قديماً فن الحساب أو الحساب العادي ، ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزي ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى « ايتلسون » Itelson و« لالاند » Lalande و« كوتررا » Lous Couturat + ١٩١٤ كل منهما مستقلا عن الآخر) .

واتجه هذا المنطق الرياضي إلى التعبير عن النسب والروابط التي تقوم بين حدود القضايا برموز وإشارات توصّلاً إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية .

وظن دعاة هذا المنطق في أول أمرهم أنه سيقضي على منطق القياس القديم ويأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسي ويتفادى ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه في محاولتهم إقامته لأن المنطق والرياضة يتفقان في أنهما صوريان — مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية ، وقد استُخدمت الرموز في المنطق ، ومع أن ديكارت قد حوّل الهندسة إلى هندسة تحليلية حين طبق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات ، فإنه ظل يستخدم الألفاظ والعبارات ، فحاول « ليبنتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ، وكان « ليبنتز » واسع العلم

---

(١) نسبة إلى الخوارزمي كما أشرنا من قبل .

(٢) قيل إن المنطق الرمزي أو الرياضي قد بدأ على يد أفلاطون قديماً : انظر سارتون Sarton في ترجمتنا العربية ج ٣ « أفلاطون والأكاديمية » في كتاب تاريخ العلم .

بالرياضة شديد الإعجاب بها — كما كان أستاذه ديكارت — وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق ، ولم تنجح المحاولة إلا فى المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة .

ونزع « ليبنيز » إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز فى التعبير عن الأفكار ، فتتحول المناقشات إلى نوع من الحساب ينجينا من لَبْس الألفاظ وغموض العبارات ، فإن اللغة العادية غامضة مبهمة ، ولغة الشعوب المتمدينة قد تصلح فى التعبير عن الحقائق المعقدة فى صيَغ موجزة ، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً ، وإذن فالرموز ضرورية فى التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذى يُسْلِم إلى التعميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل إن « ليبنتز » هو أول مؤسسى المنطق الرياضى وإن كان قد أخفق فى تحقيق الكثير من الآمال التى طافت برأسه .

وأهم شروط الرمز المنطقى أن يكون وجيزاً Concise على قدر الإمكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكى يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية mechanical يَقِلّ فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن ، والرموز التى تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل إلى نهايته ، فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التى تستخدم فى العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردةً من مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو عرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون فى هذا المجال الجديد كلٌّ يساهم فى تراثه بنصيب ، ولسنا بصدد استقصاء جهودهم أو الإطالة فى عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد ، وحسبنا أن نشير إلى « چورج بول + ١٨٦٤ G. Boole المؤسس الثانى للمنطق الرياضى ، وأول من وضع اللوغاريتم المنطقى Logical algorithm فى أوربا[1] فى كتابه « بحث فى قوانين الفكر An Investigatio nof the Laws of

---

(١) إذ سبقه إلى ذلك الخوارزمى ومفكرى العرب كما عرفنا من قبل .

Thonght 1851 فعُرفت فى المنطق الرياضى العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سُمّى هذا المنطق بالجبر المنطقى[1] ، وتلاه « چيڤونز » W. S. Jevons الذى رد العمليات الرياضية إلى المنطق و « ڤن » J. Venn و « پيرس » C. S. Perice و « شرويدر » E. Schroeder وكان لهؤلاء وغيرهم الفضل فى التمهيد لإقامة المنطق الرياضى فى شكله النهائى الذى أصبح له على يد أمثال « برترند رَسِلْ » B. Russell و « وايتهيد » Whitehead اللذين وضعا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ أو أصول الرياضة » Principia Methematica وضمّناه قواعد هذا العلم الجديد ، وردّا فيه أصول الرياضة إلى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعا مبادئ المنطق إلى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً[2] ، وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضى فى صورته الراهنة .

المنطق الوضعى :

أشرنا فى حديثنا عن محاولات المحدثين فى المنطق إلى أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا يعنى بما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمى والعلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدى يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق الوضعى المعاصر فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هى مجرد تحليل منطقى للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شىء

---

(١) كان چورج بول أستاذاً للرياضة فى Queen's College, Cork ولكنه اشتهر بأنه منشئ جبر منطق القرن التاسع عشر ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور فى نص حديثنا فقد ظهر كاملا عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع رسل كتباً أخرى مثل « مبادئ الرياضة » Principles of Mathematics ومقدمة الفلسفة الرياضية Intr. to the Mathematical Philos.

يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استُبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ؛ ومعنى هذا أن المنطق التقليدى الذى كان منهجاً للبحث فى موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدى يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعى فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هى شبه قضايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت «غير ذات معنى» لا صادقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطره فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستُبعدت بالتالى كل الألفاظ والعبارات التى لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائماً فى صفاته الحسية ، وافتقد « الاسم الكلى » مفهومه الذى يميزه من أفراده . . . إلى آخر هذا الذى كان له خطره الملحوظ فى البحث الفلسفى كله(١) ، ولعل فى دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ، ما يكفى لفهم هذا المنطق الوضعى بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدى للمنطق ، استطعنا أن نقول إن المحدثين قد عرفوا إلى جانب المنطق الصورى والمنطق الاستقرائى والمنطق الوضعى أنواعاً أخرى كالمنطق الإبستمولوجى الذى يبحث فى مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant يرجع الفضل فى عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكولوجى الذى يعتبر أهله المنطق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية(٢) .

---

(١) انظر مثلا ص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cf. Külpe, p. 42 - 6.

وإدخال المنطق فى دائرة البحث السيكولوجى يتعارض مع اعتبار المنطق علماً معيارياً ، لأن علم النفس علم وضعى يبحث فى الظواهر الوجدانية والعقلية كما هى بالفعل لا كما ينبغى أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والأخلاق — قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التى ينبغى أن يسير التفكير بمقتضاها ، وذهبوا إلى القول بأنه علم وضعى مهمته أن يصف التفكير العلمى ويفسره كما هو فى الواقع لا كما ينبغى أن يكون .

وجه الحاجة إلى المنطق :

بقى أن نعقّب بكلمة فى الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عسى أن يتضح وجه الحاجة إليه :

إن المعرفة التلقائية التى تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود إلى الزلل ، ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شتاتها قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلا على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى فى المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاقتصار عليها يُفضى إلى إلغاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفى تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه ...[1] .

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ، ولكنه يضع القوانين العامة التى ينبغى أن يسير التفكير بمقتضاها ، وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق فى أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق ، يُذكّرنا بالسيد چوردان — فى إحدى مسرحيات « موليير » —

(١) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .

حين استكتب أديباً خطاباً غرامياً يرسله إلى صديقة له وسأله الأديب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والتبس الأمر على چوردان — وكان أمياً — فسأله عن معنى النثر ! فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك !

وقد رد الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال : إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يُغنى فى تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضلٌ لا يحتاج إليه كل إنسان ، إذ قد يوجد من الناس فى زمن مّا رجلٌ « كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد عُلّم شيئاً من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو فضلٌ لا يحتاج إليه كل إنسان ، إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلاً دون أن يكون قد تعلم شيئاً من قوانين النحو[1] .

وردّ الفارابي فيما يبدو ضعيف ، وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق السليم يغنى عن العروض فى قرض الشعر ، والفطرة البدوية قد تغنى عن النحو العربي ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله . . . »[2] وفى الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفَى .

ويقول « چون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيداً لا محالة ، ولو وُجدت القواعد التى تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً ، لكان الذى يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها ، ومن المسلّم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين

---

(١) قارن الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٨ — ٦٢ .

(٢) ابن سينا فى المصدر السالف ص ٢٠ .

المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين فى الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها ! وقد أنجز الكثيرون أعمالا ميكانيكية لها خطرها قبل أن يُلمّوا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حدًّا تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا ، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك فى أن فى الدنيا من صفوة الناس من أوتى من العبقرية ما يمكّنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، وبنفس الطريقة التى كان ينتظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو ألمّ بهذه القوانين والتزم مراعاتها فى أعماله ، ولكن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشىء الذى يقومون بعمله ، أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية ، وفى تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها وأكثرها غموضاً ، كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم فى أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون فى التفكير ، سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعدُ فى حالة اضمحلال ونقص ، وإذا كانت العلوم التى يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين ، فإن مردّ هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعدُ ، أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة[1] .

ويقول « چيڤونز » فى مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، إن التلميذ الذى يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها فى حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهملون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جهل بها مع أنها تتصل بتفكيره فى كل ساعة ، واعتمد « چيفونز » على تجربته فى التعليم ولاحظ فى ضوئها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المغالطات هو مرانٌ

(١) J.S. Mill, Syetem of Logic. p. 6. (الفقرة السادسة من المقدمة) .

للعقل لا يقل فى منفعته عن عمليات الجمع وحل المسائل فى شتى فروع الرياضيات[١] .

ويقول « چيفونز » — فى كتاب آخر[٢] — إنه لا ينكر أن العقلى الممتاز له حظه من المنطق النظرى الذى يترقى فى الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته فى التدريس وفى امتحانات الطلبة قد أقنعته بقيمة المنطق ، وقد أكد هذا « دى مورجان »[٣] — + ١٨٧١ A. de Morgan — وهو رياضى ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم الرياضيون بالتمرينات الرياضية[٤] . ولا يضير المنطق أن تكون منفعته العملية غير مباشرة ، فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات .

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه ، عقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه ، على اعتبار أن المنطق يبحث فى صواب التفكير وخطئه ، ويضع القوانين التى يُمتَحَن بها صدق المعقولات حتى سمى بعلم الميزان .

---

(١) Jevous, Elementary Lessons in Logic.

(٢) Jevons, Studies in Deductive Logic ص ٩ .

(٣) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الانجليز ، وكان أستاذاً للرياضة فى College University بجامعة لندن ، وكتابه فى « المنطق الصورى » Fromal Logic الذى ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أفكاراً فى جبر المنطق تشبه أفكار « چورچ بول » وإن كانت أقل منها دقة وإحكاماً .

(٤) قارن : Welton and Monahan, Intr. to Logic ص ١٠ بوجه خاص .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على :

Joseph, W.H., An Introduction to Logic
Johnson, W.E., Logic
Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic
Creighton. An Introductory Logic
Bradly, F.H., Principles of Logic
Cohen & Negel, Introduction to Logic
Port Royal Logic فى نسخته الإنجليزية أو الفرنسية
Ayer, A.J., Language, Truth & Logic
Keynes, J.N, Formal Logic
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic
Lewis & G.H. Langford, Symbolic Logic (1932)
Langer, S.K., An Introduction to Symbolic Logic (1937)
Metk ed. of : R., A Hundred Years of British Philosophy, Part II, Ch. V, (Mathematical Logic). 1938.
Quine W.V.,(1) Mathematical Logic (1940) وفيه مجموعة كبيرة من المصادر
(2) Elementary Logic (1941)
Tarski, A, Intr. to Logic & to the Methodology of Deductive Sciences (1914).
Logistic (in : Encyc. Brittanica)
Kneale, W., (1) Boole & the Revival of Logic
(2) Probability & Induction
Venn, J., Symbolic Logic
Churchman, C W., Elements of Logic & Formal Science
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe (Paris (1934)
Frank, Esquisse d'une histoire de la logique
Goblot, Tratè de Logique.
Emmanuel Leroux, Le Pragmatisme Americain et Anglais, Paris 1922.

الفصل الثالث

الخير – وعلم الأخلاق

(ا) الخير

طبيعة الخيرية ومقاييسها – مذهب الحدسيين : (١) المستوى كشىء خارج عن العقل – (٢) المستوى قائم فى طبيعة العقل – مذهب الغائيين : (١) مذهب اللذة – (٢) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى : (ا) مذهب الطاقة الغيرى – (ب) مذهب الطاقة الأنانى – (ج) مذهب الزهد والتنسك – تعقيب .

كان للبحث فى الخير والمقاييس التى تُصطنع فى التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ فى التفكير البشرى منذ أقدم العصور ، واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين فى تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشياً مع منهج البحث الذى اصطنعناه فى معالجة القيم الثلاث نُجمل فى هذا المقام أظهر المذاهب التى وضعت فى طبيعة الخير ومقاييسه :

طبيعة الخيرية ومقياسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقى فى فهم الخيرية وتحديد مقياسها اتجاهين متباينين ، يتمثل أولهما فى نظرية الحدسيين Intuitional Theory ويبدو ثانيهما فى نظرية الغائيين Teleological Theory .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان ، وتمشياً مع هذا الرأى يقولون إن المستوى Standard أو المقياس Criterion الذى تقاس به الخيرية ويُمَيَّزُ به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال ، مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما الغائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسى ، إذ يقولون إن الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس فى ضوء التجارب التى يعيشونها والظروف التى تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت لأهداف التطور الذى يتحكم فى سائر الظواهر الاجتماعية .

مذهب الحدسيين :

اتفق الحدسيون فى الخصائص العامة التى تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذى أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا فى تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل ، ورآه غيرهم قائماً بها ملازماً لها :

١ — المستوى كشىء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأى الأول فيمن قالوا إن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه يقوم خارج العقل البشرى مستقلا عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين :

تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم فى طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأى « كدويرث » + ١٦٨٨ R.Cudworfh وغيره من أفلاطونيي كمبردج فى القرن السابع عشر ، فرأوا فى معرض الرد على هوبز Hobbes الذى رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق ، أن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن فى طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس فى وسع الإنسان — ولا فى وسع الله — أن يجعله شراً(١) ! ! وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة فى الإسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسى الذى يعتبر المستوى الأخلاقى خارجاً عن طبيعة العقل البشرى فتتمثل فى رأى القائلين بأن الخيرية مردها

H. Sidgwick, Hist, of Ethics p. 170. (١)

إلى الله ، والخير خير لأن الله أمر به ، ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خير ، إلى هذا ذهب « چرسون + ١٣٣١ » L.B. Gerson و « دنز سكوت » + ١٣٠٨ Duns Scottus و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam وغيرهم من متأخرى علماء اللاهوت ، ناهضهم فى هذا أكبر ممثلى الكنيسة فى تلك العصور : « توما الأكوينى » وأيّد ما يشبه رأى كدويرث ، وإلى اتجاه رجال اللاهوت ذهب أهل السلف فى الإسلام ، ومن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية لا يقوم فى طبيعة الأفعال بل فى إرادة الله(١)

٢ — المستوى قائم فى طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذى يردّ مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشرى فيتمثل فى « عما نويل كانط » Kant ؛ يتفق مع غيره من الحدسيين فى أن هذا المستوى ثابت لا يتغير عامٌ مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم فى ردّ هذا المستوى إلى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلا عنه على النحو الذى أسلفناه ، إن مستوى القيم الأخلاقية عند « كانط » مرهون بإرادة الجنس البشرى ، ويتمثل مذهبه فى قوله فى أمره المطلق Categorical Imperative : اعمل بحيث تستطيع أن تريد فى نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاما للناس جميعاً — وهذا قانون صورى لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد تحقيقها وبهذا يصبح الواجب فى مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام ، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة — بالغاً ما بلغ سموها — بل عن العقل العملى وحده ، والخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلى لمبدأ الواجب ، وليس لنتائج الفعل فيها حساب(٢) .

---

(١) Lecky, Hist. of European Morals, vol II. : وكذلك Kulpe, po. cit., p. 208. وانظر ص ١٥١ — ٢ فى كتابنا : الفلسفة الخلقية .

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Eng. Tans. by J. H. Paton Sec. I. especially p. 86 ff. وانظر كتابنا السالف ص ٢١٩ — ٢٥٧ وقارن : Mackenzie, Manual of Ethics, Book II, ch. III.

اتفق الحدسيون فى رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان ، وجعْل المستوى الأخلاقى الذى يُميَّز به الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يُحَد ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله ، أو جعْله قائماً فى طبيعة العقل البشرى ، وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها — على عكس ما ذهب التجريبيون عامةً والنفعيون بوجه خاص .

مذهب الغائيين :

عكسوا آية الاتجاه الحدسى فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقى ، وردوا إليها — لا إلى بواعث الأفعال — كل قيمة خلقية — فكانوا فى هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم للمسئولية — وقد تجلى الاتجاه الغائى فى ثلاث صور نجملها فيما يلى :

١ — مذهب المنفعة أو اللذة Hedonism :

جعل أتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها ، وفى طليعة الذين أيّدوا هذا الاتجاه القورينائية والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً(١) .

٢ — مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافُته ، ويجعلون الغاية التى تُقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد ، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع ، فمذهب اللذة معيب

---

(١) قارن كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق القاهرة ١٩٥٣ .

لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قُوَى الانسان ، كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ وحب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير .

ويتمثل هذا المذهب فى صورتين :

(ا) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قُوى الفرد التى يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخيِّر وبها يتميز الخير من الشر، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية ، فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع ، فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين ، وقد أيّدَ هذا الرأى أفلاطون وأرسطو قديماً ، وعاضده « پاولسن Paulsen فى كتابه System of Ethics بل إن هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديماً وحديثاً .

(ب) مذهب الطاقة الأنانى Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام — أو مع اهتمام ضئيل — بالظروف الاجتماعية ، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء — بقاء الأصلح — فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية ، وكذلك ينبغى أن يكون تصرف الإنسان ، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية ، وغلبت الأثرة بواعث التضحية ، وأكبر ممثلى هذا الاتجاه حديثاً « فردريك نيتشه » F. Nietzsche[1].

مذهب الزهد والتنسك Asceticism :

هو نظرية سلبية فى تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس ، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتنكر العلاقات والالتزامات

---

(١) وقارن : Wright, What Neitycshe Taught. وانظر كتابنا السالف ص ٣١٢ وما بعدها .

الاجتماعية ، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو فى معتقدات دينية — كالبوذية — وعند مدارس فلسفية — كالكلبية والرواقية وغيرهما .

وهكذا يتفق دعاة الغائية فى الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقى فى نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة فى لذاته — الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة — ويرفض المذهب الحيوى اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد ويُنَمّيها إما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية فى سبيل الجماعة ، ويأمل الزهدة والنساك فى تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذى يعتبر خيراً فى ذاته — فيما يقول الكلبية — أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الدينى .

تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التى وضعها فلاسفة الأخلاق فى تصور الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم فى طبيعة الأفعال ، غموضه وبُعده عن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فرديةً أو اجتماعية — يشينه أن من اللذات ما يُعتبر شراً ومن الآلام ما يُعتبر خيراً ، بالإضافة إلى أن فى اللذة الفردية إغفالا لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ، ويَحرِم الإنسان لذاذات الحياة المباحة بغير موجب ، ولعل مذهب الغيرية أدنى المذاهب إلى الصوب ، لأن الأخلاق إنما تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الغيرية فى رأينا لاتقتضى فى كل الحالات أن ينسى الإنسان مطالب ذاته ، أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية ! أو أن

يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم بين جوانجه ، فإن العواطف لا تتنافى فى كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل ؛ لقد أثبتت الدراسات السيكولوچية الحديثة أن الميول الفطرية (الغرائز) جزء من الطبيعة البشرية ، وأنها وُجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معاً ، ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأداة التى تساعده على حفظ حياته وبقاء نوعه ، إن ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاردة والميول الجامحة ، أما المباح من هذه اللذاذات والعواطف فمحاربته ضلال مبين ، ومن هنا كان شذوذ النزعة الصوفية المتطرفة التى أوجبت الغلو فى إنكار الذات وإغفال مطالب النفس وحاجات الجسم ، وما أعظم سماحة الدين الإسلامى حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا .

« . . . قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللهِ ٱلَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَٱلطَّيِّبَاتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِى ٱلْحَيَاةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ . . . »[1]

والواقع أن فى الاتجاه الحدسى والاتجاه الغائى السالفى الذكر بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر ضلال ، فالاتجاه الحدسى يجعل مستوى الخيرية مستقلا عن تجارب الحياة ومطالبها ، وهذا حسن من حيث المبدأ ، والاتجاه الغائى يربط بين الخيرية وشئون الحياة العملية فيُيَسِّر البحث العلمى فى الأخلاق ، ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان جافة مجرّدة فى التصور ، بينما يسلب الاتجاه الغائى الأخلاقية سلطتها المطلقة[2] :

---

(١) انظر رأينا فى هذا مفصلا فى الفصل الذى اختتمنا به كتابنا : الفلسفة الخلقية ، عن « المثالية المعدلة » ص ٣٤٣ — ٦٤ .

(٢) انظر فى هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصل=

هذه إلمامة خاطفة مجملة عن مذاهب الأخلاقيين فى طبيعة الخيرية ومقاييسها والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فمن المفيد أن نعقب على هذا بكلمة تُلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون فى وضعها التقليدى ، وكما يريدها المحدثون من الوضعيين ، توطئةً للتعقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة .

= ٢٣ ص ٣٧٠ وما بعدها) وقد نصح الذين يريدون التوسع بقراءة :

Everett, Moral Values, ch. II—VI.

Dewey and Tufts, Ethics, Part II. especially ch. XII—XVIII,

Palmer, The Nature of Goodness.

Paulsen, System of Ethics (book II. ch. II and VI.)

Wright, Self - realization (especially Part II)

(ب) علم الأخلاق

تمهيد فى علم الأخلاق – معناه التقليدى – مجاله عند الوضعيين – موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ومناقشته – صلته بالحياة العملية – قيمة المبادئ الخلقية .

تمهيد فى علم الأخلاق :

لا يزال هذا العلم – فى موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه – مثاراً للخلاف بين الباحثين ، وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف فى هذه المجالات فى خصائص اتجاهين واضحى المعالم ، هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين فى شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض فى موقف هذين المعسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نمهد بكلمة موجزة قد تضىء للقارئ بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره من العلوم مثار للخلاف بين العلماء فى شتى المدارس ، وتَصورُها مشوبٌ بالإبهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباعث على الفعل الإرادى والغاية التى تهدف الأخلاق إلى تحقيقها ... هذا إلى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطوراً يجعل موضوعه مثاراً للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها فى تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغايةً ومنهجا – كما سنعرف بعد قليل .

وإذا استثنيت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق فى كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر فى مشاكله ،

وحسبك شاهداً على هذا أن تستعرض مذاهبه فى مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقى أو البواعث على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومردّ الخلاف فيما يظن التجريبيون هو اختلاف الناس — فى كل زمان ومكان — فى فهمهم للمثل الأخلاقى الأعلى ، وفى نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم فى تقديرها والحكم على خيريتها أو شريتها ؛ ولكن الحدسيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون فى « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هـــذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « الكلية الصورية » فإنها موضع اتفاق بين الناس فى كل زمان ومكان ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — فى اشتقاقه اللغوى — توطئةً لمعرفة مجاله التقليدى الذى اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نعقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف :

إن اشتقاق اللفظ Ethics مضلل بعض التضليل ، إذ يقصد بهذا العلم أصلا ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التى نسميها فضائل ورذائل — لا تُكوِّن إلا عنصراً من عناصر البحث الذى كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، إذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، ونفس الرأى الذى شاع الأخذ به فيما بعد — أن موضوع البحث الخلقى الرئيسى يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان — أى كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن تعقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية فى ذاته[1] .

---

(١) قارن الباب الأول من كتاب H. Sidgwick, Outhine of the History of Ethics فى ترجمتنا العربية « المجمل فى تاريخ علم الأخلاق » ص ٦٥ — ٦ .

وقيل إن الأصل فى هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يونانى يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالعادات (الفردية) habits والعرف (الجماعى) custom ومثل هذا يمكن أن يقال فى لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتينى mores بمعنى عادات أو عرف ، ومن أجل هذا قيل إنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم ، أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ويعالج النظر فى المبادئ التى يتصرفون طبقاً لها ، كما يتناول بالبحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وخيريتها أو شريتها؛أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مسايرته لقاعدة ما — لأن لفظ right (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتينى rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه فى اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية end أو مَثَل أعلى ideal لأن لفظ good فى الإنجليزية (الخير) يتصل باللفظ الألمانى gul وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً ، فالأدوية مثلا تكون طيبة good متى حققت غايتها فى علاج مريض ، وهذا المعنى لا يَعْنَى الأخلاق كثيراً ولا قليلا ، فعلم الأخلاق يُعنى بالخير حين يُستخدم غايةً فى ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى summum Bonum (أى Supreme or highest or ultimate good وهـو غاية الإنسان القصوى .

معناه التقليدى :

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى ، لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى

التى لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها ، وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصدون فى العادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها مايمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتمس السلطة أو يتطلع إلى الشهرة ، ومنهم من يجد خيره الأسمى فى حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجده فى الموت كراحة أبدية . . . الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذى لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ، ومن المؤكد أن فى الحياة الإنسانية مثلا أعلى ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياس Criterion للحكم يمكّن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بعد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك فى فهمهم لطبيعته وتصوّرهم لماهيته[1] .

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته ، ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — فى نظر الحدسيين والعقليين — يضع القوانين التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو سلوك إنسانى ، ولا يدخل فى نطاق بحثه إلا السلوك الذى يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض إرادتهم ووحى تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث إنه يعيش فى بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق ديناً بعينه أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الإنسانى بما هو سلوك إنسانى يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان[2] .

---

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وقارن : Muirhead, Elements of Ethics p. 95 وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Data of Ethics

(٢) لدراسة طبيعة علم الأخلاق ينظر إلى جانب ما ذكرنا من مصادر : مقدمة Dewey, Outline of Ethics وكذلك الفصل الأول من الكتاب الأول فى كتاب : H. Sidgwick, Methods of Ethics.

ومن هذا – الذى يقرره الحدسيون ومنهم العقليون من الأخلاقيين – نرى أن علم الأخلاق – فى التصور التقليدى له – علم معيارى **normative** وليس وضعياً **positive** أى يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن ، واهتمامه بغاية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذى يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التى تدرس موضوعاتها كما هى فى الواقع لا كما ينبغى أن تكون(١) .

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً فى قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تُستخدم أساساً لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى وتقتضيها سيرتنا العملية ، وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التى يضعها فلاسفة الأخلاق(٢) .

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس ، كل منهما فيما يدخل فى نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك الذى تُعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر عن عقل درّاك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه – ماديا كان أو أدبياً – فذلك لأن التبعة الخلقية **Moral responsbility** لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار ؛ وهذا التحديد للسلوك الذى تدرسه الأخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية – بمعناها

---

(١) يشارك علم الأخلاق فى معياريته علم المنطق وعلم الجمال – على ما ذكرنا من قبل – بل تشاركه فى معياريته طائفة من العلوم غير الفلسفية تضع قواعد **rules** أو قوانين **Laws** – أى تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذى يضع القواعد التى تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو اتقاء المرض وعلاجه ، وعلم النحت الذى يضع القواعد التى تكفل للمنشآت أن تكون ثابتة مريحة جميلة ، وعلم الملاحة الذى يضع المبادئ التى تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذى يضع القواعد التى تجعل الأسلوب جميلا رصيناً – ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التى تؤدى إلى تحقيق غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الأعلى أو الغاية القصوى . نظر **Mackenzie, op. cit. p. 5 - 9.**

(٢) **Abel Rey, Leçons de Philosophie** ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

التقليدى — سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقصى العقل أو معطّلى الإرادة ، ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد مُروَّى أو ينشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه — وإن كانت الأخلاق تحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تعفى من الملامة العاقلَ الذى يأتى شراً فى فترة يغفى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان فى وسعه أن يتفادى فى يقظته إتيان هذا الشر فى غفلته[١] .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية — وهى عند القائلين بها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثَمَّ كانت فى غير حاجة إلى برهان أو تأييد — كان طبيعيا أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلى فى البحث الخلقى ، ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مُسَلَّمات » Postulates تُستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد .

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق فى التصور التقليدى عند العقليين ، ولنعقب على اتجاههم الموضوعى بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور ، وبيان نظرتهم إلى علم الأخلاق :

مجاله عند الوضعيين :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مُثل عليا للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذى يعتبر غاية ليس بعدها غاية ، فإن مذاهب الذاتيين Subjectivism بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون فى زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من

---

(١) كالمعاصى التى يمكن أن يأتيها الإنسان فى حالات السبات الانتقالى Somnambulism أو التنويم المغناطيسى Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .

مجال القيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا إلى التجربة ، واعتبرت الخير والشر مجرد استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية ، وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى ، فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث مرت بالإنسان أثناء طفولته الباكرة ، وغاصت إلى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التى تلقاها المرء إبان طفولته ، ومن هذه المكنونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثرويولوچيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، ومرجع الأمر إلى التجربة التى علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً ، وبعضها الآخر يفضى إلى مضار فاعتبرناها شراً ، وفى ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحريم التى يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ! وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

وانتهى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخير « الأقصى » من مجال البحث الخلقى لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح ولد فى زمن معين ونشأ فى بيئة معينة . . . إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون[١] .

وقد أيد الاتجاه الذاتى فى الأخلاق (وغيره من العلوم الفلسفية) ظهور نظرية النسبية التى نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبيا يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المألوف فى نظر أتباع هذا الاتجاه

---

(١) قارن C. Joad, Philosophy, 1944 Ch. V (Ethical Philosophy : ولا سيما ص ١١٩ إلى ١٢٦) .

أن يعتبر الفعل الإنسانى خيراً فى مكان وشراً فى مكان آخر . . . ولا شىء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً .

وقد أشرنا قبل هذا(١) إلى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهزيلة البالية ، ولكنها كثيراً ما ترد الناس إلى الفوضى والتحلل ، وتقوّض المُثل التى تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان فى حياتهم .

هكذا رفض التجريبيون الذاتيون — من نفعيين ووضعيين — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لأنهم يرفضون القول بوجود علم — مع استثناء العلوم الرياضية — لا يُستمد من التجربة ولا يُستقى من منابعها ، وقالوا إن الخير مجرّد اصطلاح تعارَف على معناه الناس فى زمان معّين ومكان محدد ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زمانا أو مكاناً ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ؛ وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معياريا — يبحث فيما ينبغى أن يكون — لأن العلم عندهم وضعى دواما — لأنه بحثٌ فيما هو كائن وليس فيما نشتهى ونتمنى ؛ وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث فى السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، إلى بحث فى سلوك الإنسان الذى يعيش فى جماعة تحيا فى زمان معين ومكان محدد ، وتحولت غايته من وضع مُثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، إلى وصفٍ لسلوك الأفراد فى الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصفَ إلى التشريع الذى يعبر عما ينبغى أن يكون ، وتحوّل منهج البحث فى الأخلاق من منهج استنباطى إلى منهج استقرائى ، فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلى من مناهج بحثه ، أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدى — عند العقليين — فهى فى نظر الوضعيين

---

(١) انظر ما قلناه عند الحديث على التوحيد بين الحق والخير ص ٣٨٧ من هذا الكتاب .

بحثٌ ميتافيزيقى وليس بحثاً علمياً ، وهو بحثٌ لا ينتهى بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التى يعرض لها ، بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفيةً ميتافيزيقية ، وليست علمية تنتهى إلى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر .

والاتجاه التجريبى فى الأخلاق يمكن أن ينتهى إلى قواعد خاصة تصلح لكل ظرف عملى مناسب ، أو يمكن أن ينتهى إلى توجيهات عملية نافعة فى ترقية حال الفرد والجماعة معاً ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعى تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ، وتعالَج الأخلاق فيه بنفس المنهج — التجريبى — الذى تعالَج به الظواهر الطبيعية المادية ، « وليس ثمة عقبة تحول دون اطّراد الموضوعية فى البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلى للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع — وعلم الأخلاق فرع منه — إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث» فيما يقول « ليفى بريل » Lèvy-Bruhl[1] .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق — فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست كونت — مميزات العلم الوضعى ، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال ، وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغى أن يكون ، ثم هى أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط » إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوى ، وهى تضيىء الطريق إلى التقدم الإنسانى الذى ينبغى أن تهدف إليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتغليب المودة على بواعث الأنانية ، ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

---

(١) انظر فى تفصيل رأى « ليڤى بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام (وهو يعبر عن الاتجاه الوضعى) كتابنا : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ص ٢٦١ — ٢٨٤ .

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين ، فلم يصبح بحثا يهدف إلى وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هوكذلك ، بل أصبح على يدهم صناعة technique أو فنا عملياً يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملى محض ، ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه النظرية من علمى النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة .

وهذا الاتجاه التجريبي فى الأخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التى دعا إليها إمام المذهب الوضعى أوجيست كونت + ١٨٥٧ August Comte وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية فى الأخلاق المدرسية الاجتماعية الفرنسية التى تزعمها « دوركايم » + ١٩١٧ Durkheim وليڤى برول + ١٩٣٩ وروه Rauh[١] .

وأكد الاتجاه الوضعى فى الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism فى النمسا وإنجلترا وأمريكا ، وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق — والعلوم المعيارية عامة — من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، لأنها أوامر فى صيغة مضللة — فيما يرى كارنب[٢] Carnap أو تعبير عن عواطف وتمنيات — فيما يقول آير Ayer[٣] — وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل[٤] .

---

(١) انظر خاصة Abel Rey فى المصدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) ناهضتها فى فرنسا مدرسة من العقليين من أظهر أتباعها « جويو » Gayau و « فوييه » Fouillèe و « كوتيرون » Cauteron و « بيلو » G. Belot .

(٣) Carnap, Philos. and Logical Syntax p. 24.

(٤) Ayer, Language, Truth and Logic 1949 p. 102 - 103.

وقد اتصلت الأخلاق منذ الماضى السحيق حتى القرن الماضى بالمشاكل اللاهوتية (الدينية) والميتافيزيقية ، وتجلّى هذا الاتصال فى استنادها إلى المذاهب متى انتهى إليها المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا بأتباع الوضعية — من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة — إلى اتهام العقليين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة المقدس ، وألا سبيل إلى تحريرها من هذا وصبّها فى طابع علمى إلا بتحويلها إلى علم وضعى ، فكان « دوركايم » يقول للأخلاقيين الذين أنكروا هذا الاتهام : إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه ، فلماذا إذن ترفضون إخضاعه لمنهج البحث التجريبى ؟

وكان تلميذ أوجيست كونت وخليفته كأستاذ فى « الكوليج دى فرانس » بباريس وهو « پيير لا فيت » P. Laffitte يؤكد هذا الاتهام نفسه ، ومن ذلك ما نراه فى أبحاثه فى الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التى هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التى يزعمون أنها تسلّم الإنسان إلى الجنة ، ويقول إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية ، وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى ، يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقى اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية فى الأسس التى تقوم عليها ، والأغراض التى تهدف إليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهدافها ، وبذلك لا يَبنى البحث الخلقى قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذى نحيا فيه ، والتطور الاجتماعى الذى نسير فى ركبه ، ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة ، وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، لأن سكان الأرض ينبغى ألا يعنيهم ما يحتمل أن يقع خارجها ، وألا يُدخلوا فى حسابهم القُوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ، ورجال اللاهوت أحرار فى معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدنيوية ، فإن اللاهوت مصيره الانقراض ، ولو استعان أهله « برجال الشّرطة » ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم

بوجهات نظرهم . . . !! إلى آخر ما حفلت به أبحاث « لافيت »[١] .

هذا هو الاتهام الذى وجّهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق فى تصورها التقليدى عند العقليين ، ويبدو لنا أن استقراء مذهب العقليين — بعد ذلك — يكفى لنفى هذا الاتهام ، حقيقةً إن من متأخرى علماء اللاهوت من ردّ الإلزام فى الأخلاق إلى الله[٢] ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية والدين ، بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيها ومناهجها معاً ، وحسبنا أن نشير إلى « كانط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملى ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته[٣] ، أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافتسبرى » و « هاتشسون » حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغرياً بالأفعال الخيّرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبى كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بنتام Bentham و« چون ستورت مل» J.S.Mill وألحّ أتباع الحاسه الخلقية فى الفصل بين الأخلاقة والإغراء بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار ، بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين الطبيعيين Deists الذين أسلفنا الإشارة إليهم[٤] .

وهكذا نلاحظ أن الإلزام فى الأخلاق أصبح مردّة إلى سلطة تنبع من الذات — الضمير أو العقل أو نحوه — ولا تجىء من خارج ، وبهذا

---

(١) Pierre Laffitte, The Positive Science of Morals (Eng. Trans. by J. Carey Hall ولا سيما فى الفصلين الأولين والفصل الرابع .

(٢) مثل دنز سكوت ووليام أوكام (William Occahm & Duns Scotus) كما عرفنا من قبل .

(٣) مع أنه احتاج لإقامة الأخلاقية إلى مسلمات دينية هى وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان .

(٤) انظر ص ٩٢ — ٣ من هذا الكتاب .

فإن الإنسان لايطيع مبادئ الأخلاق طمعاً فى نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته ، أو إرضاء للضمير أو حبًا فى الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو لكل جميل ... إلى آخر ما ذهب إليه العقليون الحدسيون ... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التى زعمت أن علم الأخلاق التقليدى يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

بقى أن نقول كلمة فى :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشته :

أشرنا فيما أسفلنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمى ، وعرفنا الأسباب التى أدت بها إلى هذا الرأى[1] ، ونقف الآن قليلا لتوضيح هذا الموقف :

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع ، والعبارات التى تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تكن وصفاً وتقريراً لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، « إن ما ينبغى أن يكون » ليس بكائن موجود فى عالم الواقع ، ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم فى مجال البحث العلمى ، إنها تعبر عن انفعالات تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، فإذا قلت : رَدُّ الأمانة إلى أهلها واجبٌ أخلاقى — وقصدتَ بهذا أن تُصوّر مثلا أعلى لا أن تصف حالة موجودة فى حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو ردّ الأمانة كمثل أعلى ، أى

---

(١) انظر ما كتبناه فى « إنكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة » ص ٢٧٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ، ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث العقلى ، إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر فى صيغة مضللة ، فالأصل فى العبارة السالفة أنها أمرٌ برد الأمانة ، وقد صيغ هذا الأمر فى صيغة قضية .

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن العبارات الأخلاقية التى تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هى موجودة بالفعل يمكن أن تعالج فى نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التى تعبر عما ينبغى أن يكون ، فهى عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل فى مجال بحث علمى(١) ، وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول « برترند رسل » تعبيراً عن اتجاهه الأخير فى رفض موضوعية الأحكام الخلقية(٢) :

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفى دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية(٣) ، ونزيد أنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فردٌ إن البر بالفقير فضيلة ، ويقول غيره إن البر بالفقير رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كلاهما يعبر عن عواطفه .. ! ولكن الواقع أن تسليم

---

(١) A.J, Ayer, op. cit., ch. 6.

(٢) Bertrand Russell, Religion aud Ethics (١٩٣٥) ص ٢٢٤ — ٢٥
وقد أشرنا من قبل إلى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

(٣) انظر ما كتبناه فى مناقشة الوضعية المنطقية فى رفضها ما بعد الطبيعة ص ٢٨٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

الأخلاقى بحكم خلقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه ، إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً يسنده ويؤيده ، وبهذا النظر العقلى السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية .

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أوامر فى صيغة مضللة فيما ذهب « كارنپ » وغيره ، فقد أبطله « إيونج » أقدم مدرسى الفلسفة الحاليين بجامعة كمبردج بقوله إن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، فقد آمر بشىء أعتقد أنه خاطئ ، ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادئ الأخلاق ومثلها العليا ، وقد أرى أن من واجبك أن تستجيب لأمر أتردد فى إصدره إليك كأن أقول لك : عاقبنى ! وليس ثمة « إلزام » بطاعة إنسان لمجرد أنه يصدر أمراً ، فإذا أطعته لسبب أخلاقى ــ كالبر بوعد سابق ــ لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر ، بل إلى شىء وراءه . . .[1] .

وقد كان «دنجل» Dingle يقول مؤيداً الوضعية فى موقفها من الأخلاق : إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ، ينتهى بنا إلى الاستفسار عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق ، والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين سلوكين ؟ ويقول « دنجل » يائساً فى إجابته على هذا السؤال : ليس لدىّ حل أقدمه . . ؟

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية ، وعندنا أن موقف الفلسفة العملية البرجماتية فى أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعية ، إنها تصمد لمواجهة الموقف فيقول « وليم چيمس » فى كتابه الذى يوحى عنوانه بمعناه (إرادة الاعتقاد) إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ، ولكن هذا لا يهم ، إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا

Ewing, Definition of Good, 1947, p. 14. (١)

هو الشاهد على صدقه ! ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى — كما زعمت التجريبية المنطقية — لأن جميع الأفكار عندها أساس للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدى من منافع[1] . . . هذه نظرةٌ أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التى ذكرناها فيما سلف[2] .

صلة الأخلاق بالحياة العملية :

واختلف الباحثون فى نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية ، فقيل إن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا ، إنه يعرض للبحث فى الطرق التى تؤدى إلى تحقيق الغايات (القصوى) ، وكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التى بها تتحقق الصحة والعافية ، فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به ، إن مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتَبرت مدرسة النفعيين الغايةَ القصوى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التى تمكّننا من تحقيق هذه الغاية ، كما يدرس علماء الصحة الطرق التى تَقِى الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية[3] .

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو فى الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظرى فى الشئون العملية تطبيقاته ، وليس يكفى فيما يتصل بالفضيلة

---

(١) M. Cornforth, op. cit , p. 252 — 52.

(٢) انظر ص ٧٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) Mackenzie, op. cit., p. 8 ff.

أن تعلم حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغى أن يزاولها الإنسان ويروض نفسه على اتّباعها ، فإن الخطب والكتب لو كانت تكفى وحدها لردّنا أخياراً لكانت مطلب الناس جميعاً ، ويعقب أرسطو على هذا بفقرة تَشفّ عن أسف إذ يقول : إن كل ما فى وسع المبادئ أن تحققه فى هذا الصدد ، هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على أن يثبت فى الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفيًّا لعهدها .

وتتلخص نظرة الوضعيين فى أنهم وَجّهوا التفكير إلى خدمة المجتمع ، وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية ، والمساهمة فى تحقيق التقدم الإنسانى .

وإلى جانب هذا الاتجاه العملى فى النظر إلى علم الأخلاق وُجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا الرأى واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً ، بمعنى أن المعرفة فيه تُطلب لذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الإنسانى ، فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا فى تحديد الطرق التى تُمكّن من تحقيق هذه المثُل ، ويستند أصحاب هذا الرأى إلى أن علم الأخلاق معيارى ، ومن شأن العلوم المعيارية أن تُعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومُثل عليا ، لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلى فى مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث فى كيف يتحقق الجمال ، ومثال هذا يقال فى الأخلاق ، إذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التى تؤدى إلى تحقيقها ؛ وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الذى يبشر بمبادئها ، إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعى ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث إنه معيارى ، وهذه وجهة من النظر جَدّ فى تفنيدها خصومها من الوضعيين — ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فتصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً ، هى دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التى تُستغل فى حياتنا الدنيا ، فهى علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على أن تكون واحداً منهما .

على أن مبادىء الأخلاق لاتحقق غاياتها على الوجه الأكمل فى مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسّر له أن يتصرف فى ضوء معرفته ، ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة .

قيمة المبادىء الخلقية :

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية إلى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلقى والاقتناع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يُفضى إلى اتّباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و « كانط » و « غاندى » وغيرهم ، ولسنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد غالى فى اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدى لا محالة إلى مزاولتها ، وأن العلم بالشر يُفْضى إلى تجنبه ، فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركا واعياً ، والمعروف أن مؤرخى سيرته لم يجدوا فى حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملى كل ما نادى به من مبادىء ! وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً ! ويأبى الخلاص من سجنه واتقاء عسف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه « أقريطون » الذى

يقضى بالهرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علَّم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادىء النظرية فى تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وإن كان يُعَقّب على ما قال بقوله إن المبادىء لاتستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير ، إنهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من مغبة عصيانها ، ولا يتجنّبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخزى ، بل مخافة العقاب الذى قد يحيق بهم من جراء الإثم الذى يقترفون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصبّ على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساوره الشك فى قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا إن البلاغة الصحيحة لتسخر من قواعد البلاغة ! والأخلاق القويمة تهزأ بمبادىء علم الأخلاق فيما يُروى عن بسكال ؛ إن اللغة تنشأ أولاً ثم يجىء النحاة ويَصُبّون طرق استعمالها فى قواعد ، وينشأ الشعر أولاً ثم يجىء أهل العروض ويصوغون طرق أدائه فى قوانين ، وتنشأ الفصاحة أولاً ثم يجىء دور علماء البلاغة فى وضع قواعدها وهلم جرّا ، وكذلك الحال فى الأخلاق ، استقام أمرها فى كل جماعة قائمة قبل أن يُعرف علم الأخلاق ويختلف أهله فى تحديد قواعده وصياغة مبادئه ، وكما أن الناس لم يَعُقهم عن تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وَضعت لهم مُعْجماً فى اللغة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادىء الأخلاق ومُثلها العليا(١) . إن التجربة لتشهد بأن أفضل الناس وأسعدهم هم فى الأغلب والأعم من اقتصدوا فى التفكير فى سلوكهم والنظر فى المبادىء التى يتبعونها ! إن الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الإنسان لا يفكر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء ! والناس

---

(١) أندرية كرسون A. Cresson فى المشكلة الأخلاقية والفلاسفة .

فى الأغلب يعيشون أصحاء وهم يجهلون قواعد الصحة ، وكثيراً ما تبرأ مناقشاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق[1] ، وطالما تبعوا الخير وتجنبوا الشر قبل أن يسمعوا عن مبادئ علم الأخلاق !

هذا الكلام حق ولكنه يغرى بالضلال ، فإن الإنسان مع هذا كله لا يكُف عن دراسة المجالات السالفة الذكر ، إنه كائن ناطق يفكر بطبيعته فيَسُد بتفكيره حاجة طبيعية فى نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر فى سلوكه ؛ هذا إلى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التى تترتب على دراسة هذه المجالات ، حقيقةً إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو فى أحاديثهم ولا قوانين المنطق فى جدلهم ولا مبادئ الصحة فى حياتهم ، ولكن المستنيرين ينزعون — برغم هذا كله — إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى فى مجال الحياة العملية ، فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون مقدرته على التعبير السليم الخالى من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر الأمراض ، وكذلك الحال فى معرفة مبادئ الأخلاق ، إن الجهل بها قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان ، بل إن الفعل الفاضل الذى يصدر عن جهل لا يكون فاضلا ، ومثل هذا يقال فى الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح التربية مرهون برغبة الإنسان فى استيعاب قواعدها والإفادة منها فى تهذيب نفسه وترقيتها ، والإلمام بقواعد النحو لا يفيد فى الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالرغبة فى الإفادة منه ، والعلم بقوانين المنطق لا يكفى فى اتباعها إلا متى نزعت الهمة فى الإفادة منها فى مجال الجدل ، ومعرفة قواعد الصحة لا تقى صاحبها شر المرض إلا إذا رغب جاداً فى اتّباعها فى حياته ، وكذلك الحال فى مبادئ علم

---

(١) انظر فى الرد على هذا ما كتبناه عن « وجه الحاجة إلى المنطق » ص ٤٣٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

الأخلاق إنها لا تحوّل الشرير خيّراً إلا متى أراد الشرّير جاداً أن ينتفع فى حياته العملية بما ألمّ به من المثل العليا[١] .

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه فى كل موقف يعرض له ، ولكنه يَهدى دارسيه إلى الاتجاه السَّوى ، ويترك لهم حرية التصرف وإن قيّدها بما يحفظها من الجموح ، وهو يزوّدهم بمهارة فنية مستنيرة تُيَسِّر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التى يقتضيها كل موقف فى كل حاله ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ الكلية فى الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعى ما دامت حياة الجماعة فى كل بيئة وفى كل عصر فى تطوّر دائم وتغيّر متصل ، فحسْبُ علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف ، إن الشجرة حين تنبت فى غابة تتجه فى نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائقٌ فتنحنى وتميل ، وكذلك الحال فى الأخلاق ، تضىء للإنسان الطريق السوىَّ وتُغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبعاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم فى فى كل حالة تمر به ، إن علم الأخلاق التقليدى — عند العقليين من الأخلاقيين — وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التى لا يحدها زمان ولا مكان ، وهو لا يعرض لتحديد السلوك القويم إزاء الحالات الجزئية التى تندرج تحت القانون العام ، لأن مرجع الأمر فى هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافاتهم والظروف التى تكتنفهم ، وليس على فلاسفة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذى ينبغى اتّباعه فى الحالات الجزئية[٢] .

---

(١) Johnston, An Introduction to Ethics, p. 7 - 8.

(٢) Cf. Kûlpe op., cit. p. 76.

ولنعتصم بالأناة والتريث ولا نتسرع فى رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة ، إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارةً وثقافةً وعقيدة وعرفاً ... فإن فى طبيعة البشر حظاً مشتركاً فى كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذى يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة ، وتحديد قيمٍ ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، إن واضعها ينتزعونها من أسمى جانب مشترك فى طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذى يميز الإنسان من غيره من سائر الكائنات ، وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل فى نفوس الناس يردهم إلى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل .

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التسامى وتطلّعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ، ورغبته فى الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذى لا يأباه التواضع !

مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية (وهى مقدمات عامة فى علم الأخلاق أو مصادر جامعة فى شتى موضوعات الأخلاق) :

Wundt, W, Ethics
- vol. I. Intr. to the Facts of the Moral Life
- vol. II. Ethical Systems
- vol. III. The Principles of Morality

Hartmann, N., Ethics
- vol. I, Moral Phenomena
- vol. II, Moral Values
- vol. III, Moral Freedom

A.C., Ewing. Ethics (1953),
C.E.M Joad, Philosophy, Ch. V (Ethfcal Philos.) 1944.
Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.
Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy
Sen, M.C, Elements of Moral Philos.
Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethics
Reid, Th., Outline of Moral Philosophy
Stewart, D., Outline of Moral Philosophy
Whewell, W.. Elements of Morality
Porter, N., Elements of Moral Science
Parker, D., Human Values
Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.
(2) Human Values
Dewey, J., Outline of a critical theory of Ethies.
Mackenzie, J.S., Ultimate Values
Martinean, J., Types of Ethical Theory
Charles D,Arcy, A Short Study of Ethics
Ross, W.D. Foundations of Ethics
Palmer, G.H, The Field of Ethics.

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R. W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral Philos.

Jouffroy, Intr. to Ethics, Eng. Trans. by W.H., Channing

Le Senne, R., Traitè de Morale Gènèrale

Belot, G., Etudes Morale Positive, 2 vols. (1947)

Baruzi, J., Le Problème Morale

Bayet, A., Hist. de Morale en France.

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell, Smith Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in : 20th) Century Philos.)

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness & ch. 24 : Ethics

H. A. Prichard, Moral Obligation, Essays & Lectures

توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها (١٩٦٠)

الفصل الرابع

الجمال – وعلم الجمال

(١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية – المدرسة الاجتماعية الوضعية – تعقيب – تذوق الجمال فى علم النفس – تقويم الجمال – مصدر العبقرية الفنية : نظرية الإلهام – نظرية اللاوعى – الإلهام عند علماء الاجتماع – الإلهام عند علماء النفس – تعقيب .

تناول البحثُ فى الجمال ثلاثَ مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين ، وهى طبيعة الجمال وماهيته ، وتقويم الجمال أو المقاييس التى تُصطنع فى التمييز بين الجمال والقبح ، ثم علاقة الخيرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنّا عن وجوه الخلاف بصددها[١] ، وبقى أن نعقب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد المشكلتين الأوليَيين :

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت مثاراً لخلاف بين الباحثين أدى إلى وضع مجموعة من النظريات حلاً لها[٢] ، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذى ثار بين مدرستين تعُدّ إحداهما الجمال صفاتٍ أو خصائصَ عينيةً موضوعيةً مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولا ترى المدرسة الثانية للجمال وجوداً موضوعياً فتردّه إلى القُوَى التى تدركه .

(١) انظر ص ٣٨٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham. op, cit., 352 & 356 وهو يشير إلى مصدرين هامين تناولا عرض هذه النظريات هما :

E. F. Carritt, The Theory of Beauty
Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

فأما المدرسة الأولى فتقول إن للجمال وجوداً موضوعياً ، ولهذا اتفق فى تذوقه والاستمتاع به جميع الناس فى كل زمان ومكان ، فالشىء الجميل يـُقوّم بالقياس إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله ، ومن دعاة هذا الاتجاه الفيلسوف الحدسى « پرايس » + ١٧٩١ Richard Price فالجمال عنده صفة حالّة فى الشىء الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بإدراكها .

بل إن القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر إلى أفلاطون قديماً ، وقد طبق « بِـل » Clive Bell حديثاً نظرية أفلاطون فى موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفنى (١) .

ولكن البعض يقولون إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس إلى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد فى المكان الواحد والبيئة الواحدة ، واختلاف الناس فى تذوقهم للقطع الموسيقية والقصائد الشعرية والصور الفنية يشهد بما نقول ، فليس من اليسير على الأوروبى أن يستمتع بموسيقى صينية أو يطرب لشعر مصرى . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التى عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى عقلياً ، وليس صفة عينية تقوم فى الشىء الجميل مستقلة عن كل إدراك (٢) .

وأظهر من يمثل الذاتية المتطرفة فى فهم الجمال تولستوى + ١٩١٠ Tolstoy وقد عرض مذهبه فى كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن What is art وصفوة الرأى عنده أن قيمة الشىء الجميل — قصيدةً شعرية

---

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. & 348 ff. وانظر تفرقته بين الأحكام الموضوعية والأحكام الذاتية ص ٢٣١ وما بعدها .

(٢) Perry, Approach to Philos. p. 190.

كانت أو صورةً فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالا — إنما تقوم أولا وآخراً على تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك فى الانفعال ، فإذا روى رجل قصةً أو أنشأ أغنية أو رسم صورة وهو يقصد إلى إشراك غيره فى عواطفه فقد أحس نفسه وظهر بهذا فن ، فإذا كانت العاطفة حية وصدرت عن اتجاه فى الحياة غض نضر تجلى فن عظيم ، أما الفن الذى يزعم أنه يهدف إلى الجمال وهو ينشد فى الواقع إثارة اللذة فليس بفن إطلاقاً ، وينتهى « تولستوى » من هذا إلى أن أغانى الفلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يربى عدده على عدد الذين أثارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل فى وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا إن جمال الأثر الفنى — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — لا يُقوَّم إلا بالقياس إلى ما يظنه الناس فى أمره ، وللمفاضلة بين قطعتين فنيتين يكفى أن يُحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها ، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين يكون نصيبها من الجمال الفنى ، لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً حالاً فى آثار الفن ومشاهده ، إنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس الذين يتصلون بآثاره . . ![1] إنه « نور ليس فى البر ولا فى البحر » ولا يوجد إلا فى قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبياً يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقول كننجهام .

هذا ما يقوله المتطرفون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتُبر الجمال علاقة بين الشىء الجميل والعقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « رتشارد » I. A Richards فى كتابيه « قواعد النقد الأدبى » و « أسس علم الجمال »[2]

---

(١) Joad, op. cit., p. 335 ff.

(٢) Principles of Literary Criticism & Foundations of Aesthetics.

إلى أن تقويم الجمال معناه إسقاط لمشاعرنا وعواطفنا على العالم الخارجى ، إن ما نسميه جمالا ليس إلا إشباعاً عاطفياً ، فإضافة الجمال إلى شيء معناها أن دوافع فى نفوسنا قد أضحت بالتأمل فيه فى حالة توازن أو انسجام عاطفى . . .[(١)] .

بقى أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تماماً على علم الجمال ، فالجمال والقبح — كالخير والشر — لا يعبران عن وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لاتوصف العبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، إذ يتعذر إخضاعهما لمبدأ التحقق السالف الذكر[(٢)] ، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لا من حيث النظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه الشيء الجميل ، بل لبيان علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التذوق الجمالى وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الأفراد فى البيئة الواحدة . . . إلى غير هذا من ظواهر جمالية ، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل فى نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين ، وبهذا لا تكون دراسة للجمال بالمعنى التقليدى . . ! وكل ما قيل بصدد إنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال بصدد إنكار فلسفة الجمال[(٣)] .

---

(١) انظر فى تفصيل رأيه ومناقشته Joad op. cit., p. 339 - 344.

(٢) انظر ما قلناه عن هذا المبدأ فى حديثنا عن الوضعية المنطقية فى الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٧٣ وما بعدها وفى كلامنا عن مقاييس الحق فى الفصل الثانى من الباب الرابع فى هذا الكتاب ص ٤٠٦ وما بعدها وص ٤١٤ وما بعدها .

(٣) انظر Ayer ; op. cit., ch to وما قلناه فى تفسير موقف هذه الوضعية من علم الأخلاق ص ٣٧٦ وما بعدها فى هذا الكتاب .

المدرسة الاجتماعية الوضعية :

إلى جانب المدرستين السالفتين اللتين نشأ بينهما النزاع بصدد ذاتية الجمال وموضوعيته ، عرفت مدرسة ثالثة هى المدرسة الاجتماعية التى عمدت إلى إلغاء الفروق الفردية ، وتجسيم الذوق الجماعى ، وجاءت الفلسفة الوضعية التى تدعى أنها تتوخى اصطناع المناهج العلمية فى دراسة الظواهر كما تبدو فى الواقع ، فقوّتْ هذا الاتجاه الاجتماعى الذى لا يعترف بفردية الفنان ، ولا يتردد فى رد الشعور بالجمال إلى ذوق المجتمع !

مع أن الفن يقوم على ذاتية صاحبه وفرديته ، والحكم الجمالى يقوم على عامل باطنى ، يتمثل فى علاقة الفنان بانتاجه الفنى ، وحالته النفسية عند تذوقه للأثر الفنى ، فإسقاط العامل الفردى فى الفن على النحو الذى ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الوضعية ، كفيل باتلاف الأثر الفنى ، وإفساد الشعور بالجمال .

تعقيب :

على أن الخلاف فى تذوق الجمال يتضاءل عند الأفراد متى كان مستوى تفكيرهم وحظهم من التدريب الفنى واحداً . وكانت أحكامهم على الجمال تصدر فى ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالملحوظ الذى لا يرتقى إليه الشك أن التربية أنّى تقدمت بعد طورها الأول التقت وجهات النظر فى التمييز بين الجميل والقبيح ، تبقى الخلافات الضئيلة الثانوية ، وستبقى دواماً ، أما الاختلاف الأصيل فى أحكام الأفراد على الجمال فيختفى باشتراكهم فى ثقافة واحدة ومعيشتهم فى ظل حضارة واحدة . . فيما يقول الأستاذ « نايت » Knight

يعلق تولستوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! إن التسليم بهذا الرأى ينتهى إلى رجحان الجمال الذى يدركه العامة والأميون على الجمال الذى يتذوقه الفنانون والخبراء فى الفن ، ما أكثر الذين يهزهم الإعجاب

بصور السابحات الفاتنات منشورة فى المجلات حتى يؤثروها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين العباقرة إذا علقنا قيمتها على عدد المعجبين بها ... ؟

من هنا رأى خصوم الذاتية المتطرفة فى الفن ضرورة الالتجاء عند تذوق الجمال إلى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء يثير الحيرة ، من هو الخبير الذى يمكن الاطمئنان إلى حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقى عندها الخبراء جميعاً . . ؟ أليس بين الخبراء أنفسهم خلافات فى مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة . . ؟

فى الحق إن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً ، ولكنه مزاج من الذاتية والموضوعية معاً ، فالإنسان لا يستمتع بجمال شىء خلو من الجمال ، لأن الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً ، إنه لا يتوقف على العقل الذى يتذوقه وحده ولا على الشىء الذى يحل فيه وحده ، إنه علاقة الإنسان الذى يتذوقه بالشىء الذى يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هى الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال فى مشاهد الطبيعة وروائع الفن ، وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كانسجام الألوان وتلاؤم الأضواء وتناسق النسب ووزن القصيد أو نغم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الوحدة Unity وهى المبدأ الضرورى المقرر فى الجمال ، وهى تبدو فى روائع الفن التى أنتجها العباقرة ، فتظهر فى مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo وتماثيل « فدياس » + ٤٧٢ ق . م Phidias أو فى الكاتدرائيات الأوربية الضخمة التى أنشئت إبان العصور الوسطى[1] .

---

(١) Cunningham. p. 358-63 والإشارة فى صلب الكلام إلى Knight's Philos. of the Beautiful Part. II. p. 8.

وكذلك : Langfield, The Aesthetic Attitude p. 108

تذوق الجمال في علم النفس :

وقد تعرّض علم النفس الحديث للبحث فى تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض إلى أنه ذاتى نسبى مرجعه إلى ما يثيره الشىء فى عقول الناس — عن طريق تداعى المعانى — من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه فى نفوسهم ، أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعى وليس ذاتياً ، إذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً . . .

ثم أجريت تجارب سيكولوچية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلا الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الأبحاث السالفة الذكر توجد فينا جميعاً وإنْ تفاوت حظها من القوة والضعف بتفاوت مزاجنا ونوع ما يعرض لنا والعوامل التقليدية التى اشتركت فى تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس فى تذوقهم للجمال فرقَ درجة لا فرقَ نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذا طرحنا الروابط والذكريات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصلحة ذاتية ، ونفضنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقى بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً يستند إلى تذوقهم للجمال ، بمعنى أن يتفقوا متمدينين أو همجاً ، وبالغين أو أطفالا فى التميز بين الجميل والقبيح ، وإذا كان هناك خلاف فى أحكام الخبراء على الجمال كالخلاف الملحوظ فى أحكام المفكرين على مسائل الفلسفة والفضيلة ، فإن الخلاف بين الناس فى مسائل الذوق أقل — بوجه عام — من الخلاف القائم بينهم بصدد المسائل التى تعتمد على المنطق المجرد ، فاتفاق الناس على الإعجاب بوصف جيد وَرَدَ فى كتابة

ڤرجيل أقرب من اتفاقهم على صحة نظرية من نظريات أرسطو ... وبهذا أكد « بيرت » الاتجاه الموضوعى فى تذوق الجمال مستنداً إلى تجاربه معتمداً على النتائج التى توصل إليها غيره من كبار المفكرين(١) .

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمته الأخيرة بعد ، فيكفينا أن نرجح أن الجمال ليس صفة عينية مستقلة عن العقل الذى يتذوقه ، ولا معنى عقلياً خالصاً ، وإنما هو مزاج منهما معاً .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهى طبيعة الجمال ، وقد بقى أن نُعَقِّب عليها بكلمة خاطفة عن المشكلة الثانية ونعنى بها طبيعة الإدراك الذى نسميه تقويماً أو تقديراً للجمال .

تقويم الجمال :

حسبنا أن نشير إلى أظهر مدرستين عالجتا هذه المشكلة ، أولاهما هى مدرسة العقليين Intellectualism or Rationalism وهى التى تردّ تذوق الجمال إلى حكم عقلى يصدر عن شىء يصفه بالجمال ، وتوجب إخضاع روائع الفن إلى قواعد وقوانين(٢) .

وثانى المدرستين تؤكد العنصر العاطفى أو الوجدانى فى تذوق الجمال وتنكر إمكان وضع قواعد للخَلْق الفنى العبقرى — هذه هى المدرسة الرومانسية أو العاطفية — Romanticism or Sentimentalism .

الحكم الجمالى فى نظر المدرسة الأولى عقلى محض ، وهو لا يختلف عن

---

(١) انظر C. Burt, How the Mind Works 1938 كيف يعمل العقل ج ٢ ، ثم C. Spearman, Creative Mind — وللأول ترجمة عربية للأستاذ محمد خلف الله — وقد عرض للموضوع فى كتابه « من وجهة النظر النفسية فى دراسة الأدب ونقده » ص ٣٦ — ٤٥ .

(٢) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال فى مطلع حديثنا عن المذهب العقلى فى الفصل الثالث من الباب الثالث فى هذا الكتاب ص ٣٤٧ وما بعدها .

سائر الأحكام الواقعية Factual التي تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقويم ، أما المدرسة العاطفية فإنها تهبط بقيمة العنصر العقلي في الحكم الجمالي — هذا إذا اعترفت بوجوده ! لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يُسْلِم إلى قلب الأشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف ، وقد يكون الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحكم الجمالي أو التمييز بين الجميل والقبيح ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً محضاً ، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان ، بل من الباحثين من يقول إننا إذا استعرضنا تاريخ الفن لا حظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائعه الخالدة كانوا يمتازون بالعقول الخصبة الدراكة والمشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد على ذلك « ليوناردو دافنشي » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذي أبدى تفوقا ملحوظاً في مجال العلم والفن معاً ، وفيه وفي الكثيرين من عباقرة الفن قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبمقدار توافر هاتين الميزتين تكون العبقرية[1] .

وقد يكون من العسير التسليم بهذا الرأي ، ولعل الأشيع — وهو الأرجح في ميزان الحكم فيما يلوح — أن يقال : إن الحكم الجمالي وإن كان مزاجا من العقل والوجدان ، معاً فإن عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ ، إذ تمتاز لحظة الإبداع الفني الذي يسمونه يقظة العبقرية بأنها تؤثر في روح العبقري تأثيراً يقرب من حالة الجنون أو هو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقري والمجنون اتفاقهما في الارتباط خاصة باللحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آناته ، وتركيز كل منهما انتباهه في شيء واحد بالذات حتى ولو كان تافهاً في نظر الآخرين ، وفي الخلو من هدوء الطبع وفي الإفراط

---

(١) Cunningham op. cit., p. 364 - 6 (وقد نصح بالاطلاع على : Langfield في كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ — ٦ وكذلك :
K, Gordon, Aesthetics
E. D. Puffer, Psychology of Beauty
E. F. Carritt, The Theory of Beauty

التهيج والحساسية الناشئين عن الإرهاف الشاذ للحياة العصبية والمخية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان إلا فى اللحظة الحاضرة . . . وقد فسر شوبنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة والنشاط العقلى الذى ينشأ عن تلك السيادة ...[(١)]

وإلى مثل هذا الاتجاه — فى ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمر » فى كتابه « سيكولوچية العباقرة » مستنداً فى ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — إلى استقراء حياة العباقرة وبيان ما فى سلوكهم من وجوه الشذوذ والانحراف[(٢)] ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقرى وسلوك المجنون قاطعاً فى إقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح .

ولكن بين الجنون والعبقرية حداً فاصلا ، إن شذوذ المجنون فى تصرفه وتفكيره ينبو عن المنطق فى حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقرى فإنه ينبو عن المألوف عند معاصريه ، ولكن المستقبل كفيل بفهم هذا الشذوذ وتقريره ، إن العبقرى يسبق على الدوام زمانه بأجيال ...

بقى أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التى قيلت فى تفسيرها :

مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين إلى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم إلى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفى بالإشارة إلى أشيعها بين الناس وأدناها إلى عقولهم :

---

(١) قارن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى : شوپنهور (طبعة ثانية ص ١٠٢ — ٣) .

(٢) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Eng. Trans. by R. B., Cattell.

نظرية الإلهام :

ردّ بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان إلى الإلهام فيما يسميه الشعراء ، أو الكشف والإشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مُهيأة لتلقّى الإلهام الذى يهبط على صاحبه بَغْتةً وبغير مقدمات تسلم إليه ، إن طبيعتهم مزودة بقدرة خارقة على الإبداع الفنى مرجعها إلى شعور مفاجئ غير مسبوق بتفكير عقلى ولا اختبار تجريبى ولا أى عمل إرادى ، فالخلْق الفنى عند دعاة هذه النظرية مرجعه إلى فطرة الفنان وما يعتريها من حالات التجلى التى لا تُسْلِم إليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

إذن فالفنان لا يعرف فى أكثر الحالات مصدر إلهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور چيكل ومستر هيد إن العمل الحقيقى يقوم به مساعد غير منظور يُبْقية داخل حجرة عالية مغلقة ... يُنْجز للمؤلف نصف عمله وهو مستغرق فى نومه ، وينجز الباقى أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو فى غيبوبة تشبه حالات السبات الانتقالى (التجول أثناء النوم) Somnambulism ! ويصيح « ڤولتير »— وهو فى المسرح يشهد تمثيل إحدى رواياته : أحقاً أنا الذى كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الإنجليزى « كولريدج » Coleridge إن سِنة من النوم أخذته أثناء مطالعاته الصباحية فما أفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ، ثم خمدت نار الإلهام فتركها ناقصة ولم يعد إليها أبداً ! ويصرح ابن سينا بأن الكثير من وجوه المشاكل قد تكشّف له أثناء منامه ؛ وإلى مثل هذا ذهب الشاعر المعاصر چون ماسفيلد الذى زعم أنه رأى فى منامه قصيدته « المرأة تتكلم » منقوشة بحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عمله بعد اليقظة مقصوراً على نسخها ! واعترف « چاكوب بوهمه » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل من إرادته ، إنه لا يدرى

ماذا يجب أن يكتب ، فإن كتب جاءت كتاباته من وحى إلهام روحى ...
وقد ابتدع « موزار » Mozart المزمار الساحر أثناء لعبة البابياردو ... إلى آخر
مايرويه الفنانون فى هذا الصدد مما ذكرت بعضه المصادر التى أشرنا إليها .

نظرية اللاوعى :

وشبيهٌ بهذا مذهب « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud ومدرسته(١) فى تفسير الخلق الفنى ورده إلى مكنونات اللاوعى unconsciousness إذ يقولون إن فى الإنسان نزعاتٍ شريرةً وميولا ماجنة ورغباتٍ عدائية تتنافى مع آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، ومن أجل هذا نقوم بكبتها لإخفائها عن أعين الناس ، وتقوم عقائدنا وآدابنا الاجتماعية بدور الرقيب الذى يحول دون ظهور هذه المكنونات المكبوتة فى اللاشعور ، والتى ترتد فى الأغلب والأعم إلى الغريزة الجنسية ، وهى تسبب عقداً تثير فى الوعى انفعالات تظهر فى أحلام اليقظة والنوم ، وتبدو فى اضطرابات عصبية أو تظهر فى إنتاج فنى ، وهكذا يصبح الخلق الفنى عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكنونات مكبوتة فى اللاوعى ، به يتسامى الإنسان فيظهر مشاعره الجنسية بعد أن أخفى حقيقتها عن الناس وأبداها فى صور مشروعة فى أعينهم ، وبهذا تصبح آثار الفنان منفذاً لرغباته الجنسية المكبوتة ؛ وقد طبق فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشى السالف الذكر(٢) .

هذا الاتجاه فى رد الخلق الفنى عند العباقرة من أهله إلى الإلهام الخفى أو مكنونات اللاشعور أثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء النفس على السواء :

الإلهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعى فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية

(١) مدرسة التحليل النفسى Psycho — anaylsis
(٢) انظر كتابه : S. Freud, Leonardo da Vinci, Eng. Trans. by Briil 1932

تتصل بشعور الفنان أو عقله أو مكنونات اللاوعى عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين جمعى وليس فرديا ، إنه يمثل نزعات الناس فى مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد وتقاليد ، ويهدف إلى خدمة هذا المجتمع الذى يعيش الفنان فى ظله ، ويتأثر به فى إنتاجه ولا يملك إلا التعبير عن مُثُل عليا يضعها له مجتمعه ! .

وقد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة فى « فلسفة الفن » ووضع مذهباً طبيعياً اجتماعياً ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعى للنباتات ، فاهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو الأدبى moral temperature وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة المعنوية والعقلية العامة فى عصر ما ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظرته لتاريخ الحضارة الإنسانية ، محدداً العوامل التى أثرت فى اتجاهات الإنتاج الفنى خلال العصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافى والاجتماعى معاً ، فالفنان يصور مناظر الطبيعة التى تحوطه ، ويعبر عن روح العصر الذى يعيش فيه حتى لتبدو فى آثار فنه روح الحضارة التى يعاصرها والتقاليد التى تحكمه ... وبهذا تفسر عبقرية الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التى تعيش فى ظل المجتمع وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية[1] . وتابعه فى هذا الاتجاه « دوركايم » + ١٩١٧ Durkheim ومدرسته الاجتماعية .

الإلهام عند علماء النفس :

أما جمهرة علماء النفس فقد فسروا الإلهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والإلهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر فى تربة إلا متى تهيأت له ، فانبثاق نوره يسبقه تحضير عقلى وعاطفى يؤذن

(١) قارن : Külpe : p. 87

بمجيئه ، والإلهامات الخفية التى تحدّث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوچيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم فى المشكلة التى تشغل أذهانهم .

من هنا قيل إن تعليل الإلهام تعليلا علمياً يقتضى معرفة فترة التحضير التى تسبقة ، وقد يرتد إشباع الذهن بما يدور حول المشكلة إلى أعوام طويلة تسبق نور الإلهام ، فيقال إن لويس **Lowes** قد تمكن من أن يقتفى آثار قصيدة كولريدج السالفة الذكر إلى خمس وعشرين عاماً سبقت كتابتها ، وذلك باستقصائه قراءات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الإلهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكمون ، لأن الراحة وتلاشى الانتباه يساعدان الإنسان على مواصلة تفكيره من غير عائق ، ومن هنا رجّحتْ الدراسات السيكولوچية أن الإلهام ينبثق نوره بعد فترة تحصيل وإشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كمون ، ولا مصادفة فى الأمر ، فإن الإنسان هو الذى يهيئ ظروف المصادفة وليست المصادفة هى التى تهيئ له إلهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس(١) لعملية الخلق العبقرى فى العلم والفن معاً ، فردها إلى أربع مراحل أولاها فترة الإعداد **preparation** وفيها يعرض المفكر أو الفنان لدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريخ **incubation** وفيها يختفى التفكير الشعورى الواعى ، هى فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » مقترنة بأحداث سيكولوچية وتسمى بالكشف — فى لغة الصوفية — **illumination** ، ورابعها مرحلة التحقيق **verification** وتكون فى مجال التفكير العلمى .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريخ ضرورية للتمهيد لمرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العباقرة الذين تكشفت عبقريتهم عن آثار رائعة

---

(١) **Graham Wallace** فى كتابه فن التفكير **The art of thought**

بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة كانت مسبوقة لا محالة بتفكير جدى عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعيا شاعراً فى فترة الإعداد ، ثم تنتقل المشكلة فى فترة الركود الى مجال اللاشعور ، وعندئذ يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأى شبيه برأى أفلاطون من حيث إن الإنتاج العبقرى يجىء بعد التفكير العميق الذى يعقبه ما يشبه الكشف الصوفى ، أن التفكير يفضى إليه ، ولكن هذا الإنتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن هذا النوع من الإدراك مسبوق بدراسة طويلة وبحث عميق ينبثق بعدهما فى النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أى أن هــذا الإدراك أشبه ما يكون بإلهام أو وميض يخالف كل المخالفة العمليات المنطقية والرياضية التى تقترن بالتفكير والدراسة اللذين يسبقان فى العادة هذا الإلهام المفاجىء[١] .

والغريب أن الذكاء لا يتحتم أن يقترن بالعبقرية ، إن العبقرية قدرة على الخَلْق والإبداع ، أداتها العقل — فى الخلق العلمى — أو الخيال — فى الخلق الفنى — أما الذكاء فهو — فى أشيع تعريفاته المعتمدة — القدرة على التخلص السريع من المآزق[٢] ، وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين من العباقرة على ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وإن كانوا قد أوتوا هبة القدرة على الخَلْق كاملة غير منقوصة ... !

تعقيب :

حسبنا هذا فى تفسير الباحثين لمصدر العبقرية الفنية ، ويكفى أن نقول

---

(١) انظر Joad, Guide to Philosophy, 1936 ص ٣٢٩ – ٣٣٠ و ٣٢٨ وقارن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٢) بل قيل إن الذكاء يتمثل فى قدرة صاحبه على التكيف السريع مع المواقف التى تتواجهه واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يقترن الذكاء بالأنانية !

فى التعقب عليها إن النظر إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بيِّن ، وأدنى منه إلى الصواب أن يقال إن الإلهام مردّه إلى بواعث بعضها فردى يتصل بالإعداد العقلى والعاطفى واللاشعورى السابق لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعى ينحدر إلى المجتمع بمافيه من أفكار ونظم وعادات ومعتقدات وغير هذا من عناصر الحضارة التى تسوده ، وهذه البواعث يتفاعل بعضها مع البعض الآخر خفيةً وعلانية حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالإلهام .

عرفنا الآن شيئا عن اتجاهات الباحثين فى فهمهم لطبيعة الجمال ومقاييس تقويمه ، ومصدر العبقرية الفنية وما قيل فى تفسيرها ، ولكن للجمال علماً يعالج البحث فى مشاكله ، فلعل من المفيد أن نعرض له بكلمة تاريخية موجزة تزيد موضوعنا وضوحا :

(ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً – أظهر مذاهب المحدثين فى الجمال : المذهب المثالى – المذهب الطبيعى – المذهب الرومانسى – المذهب الرمزى .

من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالى سيكولوجياً وتاريخياً واجتماعياً وميتافيزيقياً – فيما يقول بعض الباحثين(1) ؛ وقيل إنه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التى تعبر عن اللذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره(2) ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والقبح ورسم قواعد بمقتضاها يتحقق الجمال فى الآثار الفنية .

وما من شك فى أن الجمال قد أثار افتتان الناس من قديم الزمان ، وأن الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يُفَلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلى ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ، واصطنع المناهج التجريبية فى دراستها فكان علم الجمال التجريبى الذى انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغى أن يكون ، إلى البحث الواقعى فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتأريخ البحث الجمالى فى إيجاز .

لعل البحث فى الجمال لمعرفة حقيقته وشروطه وقوانينه كان مرجع الفضل فيه إلى اليونان ، وإن كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة ، وقد عُنِيَ أفلاطون + ٣٤٨ ق.م Plato وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجدانى من جمال وجلال ؛ واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق . م ؛

---

(1) W. Jerusalem, op. cit., p. 198 - 9.

(2) Külpe, op. cit., p. 81 - 2.

Aristotle بوضع نظرية فى طبيعة الفن ،وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية فى دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى فلسفة العصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين فى هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية فيهتمون بوضع مُثُل عليا للخلق الفنى ويُسلّمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألمانى « كرستيان وُلف » + ١٧٥٤ C. Wolff قد قسّم قُوى الإدراك إلى عليا عِلْمها المنطق الذى ينشد مثاله الأعلى فى الحق ، وقوى إدراك دنيا — وهى الحس — لم يذكر لها علما يعالجها ، فذكر تلميذه « بومجارتن » ١٧٦٢ A. G. Baumgarten « علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبراً عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بومجارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ، وقد تابعه فى العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين .

وما تقدمت الدراسات السيكولوجية فى ذلك الوقت وأشارت إلى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية ، بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قُوى النفس .

وشهد هذا القرن (الثامن عشر فى إنجلترا) تقدما ملحوظا فى البحث الفلسفى فى الجمال ، وأظهر من ساهموا فى هذا التقدم فى إنجلترا « شافتسبرى + ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية فى الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وفى اسكتلنده « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية فى الجمال ، وفى ألمانيا — عدا من ذكرنا — « كانط » + ١٨٠٤ Kant الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لعلم الجمال فى صورته العلمية ، جدّ فى التوفيق بين

نظريات السابقين له وانتهى إلى جعل موضوع علم الجمال شاملا لميدانين متميزين أولهما : وضع نظرية فى الجمال والجلال Sublimity ، وثانيهما : البحث فى طبيعة الفن والمناهج التى تُتبَع فى تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظرى فى البحث يسود فلسفة الجمال بعد « كانط » ، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذى يبدأ بالقضايا الكلية للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيجل » W. Hegel ١٨٣١ + وأتباعه من أمثال « ويس » H. Weiss « وفيشر » F.T. Vischer وعند « چون هربارت » + ١٨٤١ J.F. Herbart الذى يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام الأخلاقية فى الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة إدراك القيم ووصْفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التى تقوم فى الآثار الفنية ، وتثير فينا الشعور بالجمال ، وحدد المثل العليا التى تصدر بمقتضاها الأحكام التى تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيمرمان » R. Zimmermann الذى اهتم بتحديد المثل العليا للكمال — وهى التى أغفلها هربارت فى فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Romanticism — التى سنعرض للحديث عنها بعد قليل — على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شْليجل » Fr. Schlegel ١٨٢٩ + و « شوپنهاور + ١٨٦٠ A. Schopenhauer الذين اهتموا وغالوا فى تقدير الجمال والفن ، فيرى أولهم فى الطبيعة وكل كائناتها مظهراً من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقرية بثانيهم وتظهر آثارها فى الإبداع الفنى المتحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسمى ما يحظى به الإنسان فى حياته . . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت إلى تحويل

علم الجمال الفلسفى إلى علم وضعى يصطنع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخالصة ، يطبقها على الأحكام التى نصدرها على شعورنا باللذة ، بل على الفنون ذاتها وعلى المجهود الذى يُبذل فى إنتاج الآثار الفنية المبدعة ، وقد كان « تين » + ١٨٩٣ H. Taine فى كتابه « فلســفة الفن » Philosophie de l'art أصدق مثل لذلك — وقد عرفنا شيئاً عن مذهبه فيما سلف .

ومن كبار الداعين إلى هذا الاتجاه « جرانت آلين » + ١٨٨١ Grant Allen — فى دراساته فى علم الجمال الفسيولوجى - وكذلك « هيرث » George Hirth وقد حاولا أن يكشفا عن العوامل السيكولوچية والفسيولوچية التى ساعدت على الإنتاج الفنى الرائع — ولا سيما فى مجال الفن التجسيمى Plastic art ثم « فخنر » + ١٨٨٧ G.T. Fechner الذى اهتم بدراسة المؤثرات الحسية التى تثير فى النفس الشعور اللاذ أو المؤلم ، ودلل فى نجاح على ضرورة استخدام المنهج التجريبى فى علم الجمال(١) .

هذه كلمة مجملة موجزة عن بعض معالم البحث فى تاريخ الجمال ، نعقب عليها بإشارة خاطفة إلى بعض مذاهب المحدثين فى الجمال .

أظهر مذاهب المحدثين فى علم الجمال :

قبل الحديث عن أظهر مذاهب المحدثين فى الجمال نمهد بالإشارة إلى أن علم الجمال التجريبى يبدو على صورتين : معيارى أو فنى ، ووصفى

---

(١) فى تاريخ البحث فى الجمال انظر .Külpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff وكذلك Jerusalem ص ٢٠٠ وما بعدها وقارن : Max Schoen and others, Introduction to (1947) Philosophy فى الشطر الثالث فى فصوله الأربعة الأولى التى أرخت علم الجمال عند القدماء ومفكرى العصور الوسطى ثم ص ٥٠٥ — ٥٩٠ عن تاريخه عند المحدثين .

أو تحليلى ، فأما أولها فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد ، إنه يصور ما ينبغي أن يكون عليه الفنان المبدع فى إنتاجه الفنى ، وما ينبغى أن يكون عليه الناقد الممتاز فى فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والقبيح ، على أن المعيارية عند هؤلاء التجريبيين من العلماء تختلف عنها عند الفلاسفة العقليين ، لأن معيارية الجمال — كعلم تجريبى — تجعل القواعد التى توضع مقيدة بزمان الفنان — أو الناقد — ومكانه وظروفه وأحواله ، أما معيارية الجمال كعلم فلسفى فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان وتتحرّر من ضغط الظروف والأحوال ، ومن ثم تكون صادقة صدقاً مطلقاً .

وعلم الجمال المعيارى — على النحو التجريبى الذى أسلفناه — لا يهتم كثيراً بدراسة المشاكل الرئيسية فى الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها ، لأن هذا النوع من البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية — ولا يعالج البحث فى الأسباب والبواعث التى تمكّن الفنان من إنتاجه الفنى .

أما علم الجمال الوصفى أو التحليلى فإنه يحاول أن يكشف عن هذه المبادئ والبواعث فى حدود مناهجه ، رغبةً فى معرفة الظروف التى تلهم الفنان حين يبدع آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى إلى تفسير الطريقة التى بها تؤثر هذه الآثار الفنية فى المجتمع ، ومن هذا نرى أن مجال البحث فى علم الجمال الوصفى هو عقل الفنان من حيث النزوع إلى معرفة المؤثرات التى تؤثر فيه ، والأذواق التى تميز عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر إلى علم نفس وتاريخ ، وباتحاد مناهج البحث السيكولوجى والبحث التاريخى يتيسّر لنا أن نفهم آثار الفن فهماً دقيقاً مقنعاً(١) .

أما المذاهب التى عرفت فى الجمال عند المحدثين فأشهرها :

Cf. Jerusalem, op. cit., 107 ff. (١)

المذهب المثالى idealism :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أظهر صور المثالية فى الفلسفة (نظرية المعرفة) والأخلاق[1] ونضيف الآن أنها تطلق فى الفن ويراد بها اتجاه الفنان إلى التعبير عما ينبغى أن يكون ، مع توكيد وجداناته وعواطفه فى آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلا حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشرى إلى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذى يدفع إلى السمو ، ويقتضى هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفنى :

المذهب الطبيعى[2] Naturalism :

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعى فى علم الجمال ، وهو

---

(١) انظر ص ٣٣٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) ويطلق المذهب الطبيعى فى الفلسفة (لا فى علم الجمال) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج إلى علة فائقة للطبيعة أو تدبير خارق للعادة ، ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويسوس نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف إليها ، والحياة الإنسانية — الفيزيقية والعقلية والخلقية والروحية حادثة طبيعية عادية تعزى من كل وجوهها لعمليات الطبيعه العادية ، والقيم الأخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للالتجاء إلى قوة فائقة للطبيعة ومن غير توقيع لجزاءات أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعى أيضاً فى فلسفة الأخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الأفعال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهواءه فيما ظن بعض الطبيعيين ، أو يجعل تصرفاته تجرى وفقاً للعقل — على اعتبار أن الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، أو يرتد الإنسان إلى الطبيعة ويهجر المدنية المصطنعة التى تبدو فى آثار العقل من علم وفن وفلسفة فيما ذهب « چاك چاك روسو » أو يحقق الإنسان رغباته ويشبع شهواته من غير عائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التى أقرتها الأديان والأخلاق التقليدية وبذلك يمهد الطريق لوجود « السوپرمان » — فيما ظن « نيتشة » **F. Nietzsche**

أما ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفن والآداب فقد أشرنا إليه عند حديثنا على التوحيد بين الجمال والخير (ص ٣٨٩ وما بعدها) وعرفنا شيئاً عن موقف إميل زولا من الأدب المكشوف (فى الفصل الأول من الباب الرابع) — ويراد بالمذهب الطبيعى فى الدين استبعاد القول بالخوارق والمعجزات وإرجاع حقائق الدين إلى فعل للعوامل الطبيعية وقوانينها ، أو إلى تأثير الله موحداً مع النظام الطبيعى للعالم ، أما المذهب الطبيعى فى علم الجمال فهو ما نعرضه الآن فى صلب الكلام .

مذهب الذين يرون أن الطبيعة (وحدها) هى المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرحب تنحصر مهمة الفنان فى أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ، ويسجل بيئته المادية فى وضوح ، ومذهب الطبيعيين فى الفن — كمذهب الطبيعيين فى الفلسفة — يوجب على الفنان إغفال كل حقيقة خفية "hidden" واستبعاد « الماهية » أو الجوهر الخفى essence من حسابه ، ويفرض عليه أن يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف إلى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصور المثالية التى يتجاوز أصحابها الواقع إلى الكمال الذى يتوهمونه ، ومن الضلال ـ فى عُرف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاماً تقويمية اعتقاداً منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها إلى الكمال ، وهو يخطئ أفدح الخطأ إذا أخذ يتخير من مشاهد الطبيعة مايظن أنه يثير الشعور بالجمال ، إن مهمته لا تتجاوز تشريح البيئة التى تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضرورى أن نميز بين المذهب الطبيعى والمذهب الرومانسى فى الفن ، (أو الابتداعى فيما يسميه البعض) Romanticism فالرومانسية تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصلا معنىٌّ بالتجارب التى تُفضى إليها الطبيعة ، بينما يؤكد المذهب الطبيعى ما فى الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ، ومن هنا أوجب المذهب الرومانسى تَدخّل الفنان فى الطبيعة ، بينما أوجب المذهب الطبيعى الحد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعى عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ما تكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعمها « فلوبير » + ١٨٨٠ G. Flaubert و « إميل زولا » + ١٩٠٢ E. Zola و « موپاسّان » + ١٨٩٣ Maupassant ويميز المذهب قول زولا[1] : « إن المذهب الطبيعى منهج علمى مُطَبّقٌ على

---

(١) فى كتابيه Le Roman Expèrimental ثم Lea Romanciers Naturalists وانظر ص ٣٩٢ وما بعدها فى الفصل الأول من الباب الرابع فى هذا الكتاب .

الآداب » ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع فى الطبيعة ويفسره ، إذ ينبغى أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية إلا بدراسة تحليلية للخُلق والبواعث والسلوك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعى أن جميع الأحكام التى نصدرها عن خيرية الأفعال وشريتها مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس وليس له أساس فى طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتمس الفن فهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا إلى الامتداح والثناء أو القدح والذم ، إن السلوك الإنسانى مظهر من مظاهر البيئة ، وواجب القصاص أن يعرض هذا المظهر فى تفصيل وإسهاب من غير أن يحاول التسامى به ومحاولة تكملة ما يتوهمه نقصاً فيه ، ومن غير أن يفترض قُوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبحاً .

المذهب الرومانسى Romanticism :

أما المذهب الرومانسى الذى أسلفنا الإشارة إليه فيطلق فى علم الجمال وفى الفن على حركة ظهرت فى أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضى ، وكان من أظهر دعاتها « نوڤاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخان جيّوم شلجل وفردريك شليجل[1] Schlegel و «رشتر» + ١٨٢٥ P. Richter فى ألمانيا ، وچان چاك روسو + ١٧٧٨ Rousseau و « شاتو بريان + ١٨٤٨ F. Chateaubriand و « ڤكتور هوجو » + ١٨٨٥ V. Hugo و « لامارتين » + ١٨٥١ F. Lamrtine فى فرنسا ؛ و « بليك » + ١٨٢٧ Blake و « شيلى » + ١٨٥١ P. Shelley و «بايْرون» + ١٨٢٤ G. Byron فى انجلترا .

والرومانسية تشبه أن تكون اتجاهاً عاماً نحو الفن ووظيفته ، وتفسيراً للخير والجمال وتأويلا للحياة ، وغايتها ليست بدعة جديدة لأنها — بهذا

---

(١) مات أولهما عام ١٨٤٣ وثانيهما عام ١٨٢٩ م .

الوضع — كانت على الدوام قائمة موجودة بحيث يتعذر ردها إلى عصر معين ، وجوهر الرومانسية يقوم فى الاستغراق فى الطبيعة ومحاولة إدراك ظواهرها على نحو مباشر سريع بسيط ، ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والنظم ومقتضيات العرف والآداب خططاً اصطناعية وعوائق تحول دون إدراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ، ومن هنا كانت كراهيتهم للاتباعية (الكلاسيكية) Classicism وهم يكبرون من شأن الصدق فى التعبير Sincerity والتلقائية والهوى ، وبمقدار مغالاتهم فى تقدير الوجدان والخيال والعاطفة كان استخفافهم بالعقل ومنطقه ، فمهمة الفن عندهم تقوم فى الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة المشاعر والوجدانات التى تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها فى أمانة ودقة ، من غير أدنى محاولة لتجريد المعانى الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع إلى تكميلها والتسامى بها كما يتوهم المثاليون ، إن الرومانسية تطالب معتنقيها من الفنانين بأن يشعروا فى حرية وعمق ، وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فنى أو ضبط اجتماعى أو قهر خلقى ، إنها تلتمس فى آثار الفن وروائعه مؤثراً ينبه الخيال ويثير الوجدان كنقطة بدء للعمل الحر وليس كموضوع للتأمل والتفكير .

والرومانسية تتفرع شيعاً تلتقى كلها عند كراهية القيود التى تفرضها على الفنان سلطةٌ ما ، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ، والاقتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية فى الأشياء يحتل مكان الصدارة فى التعبير الفنى (١) .

المذهب الرمزى Symbolism :

ونشأت اتجاهات يهدف بعضها إلى إدماج المذهب المثالى الطبيعى ، وظهر المذهب الرمزى Symbolism فى التصوير والشعر وحاول أتباعه أن

---

(١) قارن : Jerusalem, op. cit., p. 209-10 وكذلك : D. Runes. p. 137,205-6 & 272-3: A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas :

يتجاوزوا التعبير عما هو كائن إلى إضفاء الغموض على الآثار الفنية وعرض القيم الروحية من خلال الرموز المجردة ، وقد ازدهر المذهب الرمزى فى أواخر القرن التاسع عشر كرجع للمغالاة فى تقدير الطبيعيين لجمال الطبيعة .

حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى أظهر المذاهب الحديثة فى الجمال والفن ، عسى أن يكون الحديث عنها مع إيجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة فى علم الجمال .

وبعد فإن بين الفن والعلم هُوَّةً قد تبدو — فى بعض نواحيها — سحيقة القرار ! فإن العلم كشفٌ عن حقائق الواقع ، تنطمس خلاله شخصية العالم وتذوب فرديته ، أما الفن فإنه خَلْق وإبداع يصدر عن ذات الفنان وينبثق من أعماق نفسه ، وإن كان الفنان نفسه يتأثر من غير شك بالمحيط الذى يعيش فيه ، ويتفاعل مع تيارات الفكر والحياة التى تكتنفه .

مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات وصلب الكلام ، يمكن الاطلاع على ما يلى من مصادر :

Bosanpuet, B., Three Lectures on Aesthetics
Reid, L.A., A Study in Aesthetics
Gilbert & Kuhn, History of Aesthetics
Ojden, C.K. & Richards, T.A., Foundations of Aesthetics
Gilbert, K.E. Studies in Recent Aesthetics
Gordon, K., Aesthetics
Parker, De Witt H., (1) Priniciples of Aesthetics 1949
(2) Aesthetics (in : 20th Century Philos., 1947)
Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's University Library)
(2) What is beauty, 1932
(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates to R. Bridges
Puffer, E., The Psychology of Beauty, 1950
Alexander, S., Beauty & other Forms of Value
Burke. The Sublime & Beautiful
M' Vicar, The Philosophy of the Beautiful
Ducass, C.J. The Philos. of Art
Collingwood, R.G., (1) Outine of Philosophy of Art
(2) Principles of Art
Honey, Science & Creative Arts
Santayana, G., The Sense of Beauty, 1890
Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien
Danieron, Cours de Aesthetique
Delacroix, H., Psychologie de L'Art 1947

Rusu, L, Essai Sur la Crèation Artistique 1935
Taine H., Philosophie de l'Art
Lolo, ch.. L'Art et la Morale.
Stace, W.T., The Meaning of beauty, 1929
Langfield, S.H., The Aesthetic Attitud, 1920
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933

كشاف ودليل ومعجم

(ا) كشاف بأشهر الأعلام

(ب) دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس

(جـ) معجم فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

كشاف بأشهر الأعلام[1]

(١) سنة الوفاة هى المذكورة بعد الأسماء ، وقد يشار إلى تاريخ الميلاد إن كان صاحبه حيا أو لم يبلغنا نبأ وفاته .

(١) قيل إنه مات ٢٨٣ ق . م وهو غير اقليدس Euclides الميغارى (هجاء الاسمين مختلف فى الإنجليزية ولكنه واحد فى الفرنسية) انظر كذلك هامش ص ٣٩ وقد ترجم العرب كتاب أولهما فى الأصول (أى مبادئ الهندسة) وسموه الاسطقسات أى الأركان أو الأصول (العناصر) فيما يروى القفطى .

(ب)

(ت — خ)

س

(و — ى)

دليـــل

بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الفلسفية

معجم فى ترجمة المصطلحات الواردة بالكتاب

قارن :	Cf.	= compare
ضد :	opp.	= opposite
انظر :	see	

– حين تعرض صفة وموصوف ، يسجلان فى باب الموصوف ، فمثلا :

Logical analysis و Psycho-analysis يسجلان على هذا النحو :

تحليـــل	Analysis :
تحليلى منطقى	/Logical
تحليلى نفسى	/Psycho

معجم فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الفلسفية

Abnigation / self, opp. self-love	إنكار الذات ضد محبة الذات
Absolute, opp. relative	المطلق ضد النسبى
Abstraction	التجريد (العقلى)
Academic Scepticism, cf. academic or methodical doubt	مذهب الشك عند أتباع الأكاديمية – قارن الشك العلمى أو المنهجى
Academy:	الأكاديمية
/ old	الأكاديمية القديمة (أكاديمية أفلاطون)
/ new	الأكاديمية الجديدة
Accideni, opp. Substance	العرض – ضد الجوهر أو الماهية
Actuality, opp. potentiality	الوجود بالفعل – ضد الوجود بالقوة
Adaptation	تكييف
Adjustment	توافق
Aesthetics	علم (فلسفة) الجمال
Agnosticism, opp. gnosticism	مذهب اللاأدرية – ضد مذهب العرفان أو الغنوصية
Altruism. opp. egoism	مذهب الغيرية أو الإيثار – ضد مذهب الأثرة أو الأنانية
Analysis :	تحليل
/ Logical	تحليل منطقى
/ Psycho	تحليل نفسى
Analytic Philosophy (Contrasted with Metaphysics)	الفلسفة التحليلية (تقابل الفلسفة الميتافيزيقية)
Annihilation (see dead)	الفناء (فى التصوف) :
Anthropology	علم الإنسان أو الأنثربولوجيا
à – priori, opp. à posteriori	أولى – بديهى – قبلى (سابق على التجربة) ضد بعدى أو مكتسب بالتجربة
Apriorism = nativism	مذهب الفطرة أو المعانى الفطرية –
Aristotelianism (see : peripateticism)	المذهب الأرسطاطاليسى
Asceticism	مذهب الزهد أو التنسك
Associationism	مذهب تداعى المعانى أو ترابطها
Atheism, opp. theism	مذهب الإلحاد (أو الدهريين عند الغزالى – ضد مذهب التأليه أو المؤلهة

Atom, opp, monad	الجوهر الفرد – ضد الذرة الروحية
Atomism, opp. monadism	مذهب الجواهر الفردة – ضد مذهب الذرات الروحية
Axiology	مبحث (فلسفة) القيم
Axioms, (cf. postulates)	أوليات – بديهات – قارن المسلمات
Behaviorism	مذهب السلوكية أو المذهب السلوكى (فى علم النفس)
Being, opp. nonbeing	الوجود أو الموجود – ضد العدم
Belief, opp. disbelief (cf. atheism)	الاعتقاد – ضد الإنكار أو عدم الاعتقاد
Buddhism	مذهب أو عقيدة البوذية
Categorical imperative (cf. Hypothetieal imp.)	الأمر المطلق : عند كانط (قارن الأمر المشروط أو المقيد)
Causal relation or connection	العلاقة العلية
Causality	العلية
Causation (Principle of)	مبدأ العلية
Cause, opp. effect	العلة – ضد المعلول
/ efficient	علة فاعلية
/ final	علة غائية
/ material	علة مادية
Certainty = certitude, opp. uncertainty	يقين – ضد ريب
Classicism	مذهب الاتباعية أو الكلاسيكية
Coherence theory	نظرية الاتساق أو التطابق
/ Factual cons isteney	الاتساق مع وقائع معينة
/ Logical cons isteney	الاتساق المنطقى
Communism (cf. Socialtsm	الشيوعية (قارن الاشتراكية)
Conception, opp. perception	تصور (المعانى الكلية) أو الإدراك العقلى – ضد الإدراك الحسى
Conceptualism	المذهب التصورى
Connate	باطنى
Conscience	الضمير (الأخلاق)
Consciousness opp. unconsciousness	الشعور أو الوعى – ضد اللاشعور أو اللاوعى
Conscious Self	الإنية أو الشعور بالذات أو الوعى بالذات
Consistency	اتساق أو تطابق
Contradiction (Principle of non)	قانون عدم التناقض
Creed	عقيدة دينية

Criterion = Standard, See norms)	مقياس أو مستوى
Critical Philosophy	الفلسفة النقدية
Criticism	المذهب النقدى
Custom = usage	العرف
Cynics	الكلبية – أو الكلبيون
Cynicism	مذهب الكلبيين
Cyrenaics	القورينائية أو القورينائيون
Dead (see Annihilation) :	الفانى (فى التصوف)
Deduction (cf. induction. Syllogism)	الاستنباط (قارن الاستقراء – والقياس)
Deism	المذهب الطبيعى الإلهى (أو مذهب الطبيعيين فيما يسميه الغزالى)
Determinism, opp. libertarianism or indeterminism	مذهب الجبر أو الجبرية أو الحتمية – ضد مذهب الاختيار أو الحرية
Disinterestedness = impartiality	النزاهة
Divinity = Godhead	الألوهية
Doctrine = System (cf. Theory)	مذهب – عقيدة (قارن نظرية)
Dogmas	عقائد دينية
Dogmatism, opp. Scepticism	مذهب التيقن أو الاعتقاديين – ضد مذهب الشك
Doubt	الشك أو الريبة
/ academic or methodical (cf. Academic Scepticism)	الشك العلمى أو المنهجى – قارن شك الأكاديمية
/ real or absolute=suspension of judgment, opp. dogmatism	الشك الحقيقى أو المطلق – تعليق الحكم – ضد مذهب التيقن
Doubting mania or madness	جنون الشك
Dualism	مذهب الثنائية أر الأثنينية أو الثنوية أو المذهب الثنائى
Eclecticism see (Syncretism)	مذهب التوفيق أو الاختيار
Ecstasy	الجذب (فى التصوف)
Egoism, opp. attruism	مذهب الأنانية أو الأثرة – ضد مذهب الإيثار أو الغيرية
Elimination / Self	تنحية الذات
Empiricism. (cf, Sensualism, rationalism, intuitionism	التجريبية أو المذهب التجريبى وهو مذهب المشبهة فى الفلسفة الإسلامية (قارن مذهب الحسيين – ومذهب العقليين ، مذهب الحدسيين
Emanation	الصدور أو الفيض
Empiricism:	
/ Classical or traditional	التجريبية القديمة أو التقليدية (قرن ١٧ – ١٨)
/ Modern	التجريبية الحديثة (قرن ١٩)

/ Scientific ov logical	التجريبية العلمية أو المنطقية
Energism	مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى
/ Altruistic	مذهب الطاقة الغيرى أو الإيثارى
/ Egoistic	مذهب الطاقة الأنانى
Epicureanism	مذهب الأبيقورية — أو المذهب الأبيقورى
Epistemology = theory of knowledge	الإبستمولوچيا أو نظرية المعرفة
Essence (cf. substance)	ماهية — كنه — خصائص الشيء (قارن جوهر)
Ethology	علم الأخلاق الاجتماعية
Existentialism	فلسفة الوجوديين أو الوجودية
Experience	الخبرة (اليومية)
Experiment	التجربة (العلمية)
Evolutionism	مذهب (نظرية) التطور
Eudaemonism (cf. Hedonism)	مذهب السعادة (الفردية عند اليونان) قارن مذهب اللذة
Facts = (cf. realities)	حقائق الواقع — وقائع —
Fatalism, see determinism	مذهب القضاء والقدر
Feeling = affection	وجدان
General, opp. particular	الكلى — ضد الجزئى
Generalization	تعميم
Genius	عبقرى
Gnosis ticism	المعرفة أو الغنوصية
Gnosticism opp. agnosticism	مذهب العرفان أو الأدرية — ضد اللاأدرية
Goodness	الخيرية
Good / Supreme, highest, absolute, ultimate = Summum bonum	الخير الأسمى أو الأعلى أو المطلق أو الأقصى
Goodness	الخيرية
Group mind or Collective mind	العقل الجمعى
Hedonism = (cf. Eudaemonism)	مذهب اللذة الفردية أو مذهب اللذة الأنانى
Hedonism	مذهب اللذة
Hedonism/egoistic	مذهب الأنانية أو اللذة الفردية
Hedonism/universalistic = utilitarianism	مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
Holiness = worshipfulness	التقديس (باعتباره إحدى القيم فى فلسفة القيم)
Humanism	المذهب الإنسانى أو النزعة الانسانية
Hypnotism	التنويم الغناطيسى

Hypothesis — الفرض

Ideas — أفكار أو مُثل (عند أفلاطون)

/ adventitious — أفكار عرضية

/ factitions — أفكار مصطنعة

/ innate = inborn — أفكار فطرية أو موروثة

/ Platonic — المثل الأفلاطونية

Ideal = ultimate value — المثل الأعلى

Idealism, opp. real ism — المثالية أو المذهب المثالى أو التصورى – ضد المذهب الواقعى

/ absolute — المثالية المطلقة

/ critical — المثالية النقدية

/ ethical — المثالية الأخلاقية

/ objective — المثالية الموضوعية

/ ontological — المثالية الوجودية أو الوجود العقلى

/ Subjectiʌe, psychological, Solipcism — المثالية الذاتية

Identity (Law of). — قانون الذاتية أو الهوية

Identity = sameness, opp. difference or otherness

الذاتية (كون الشىء عين ذاته أو الهوية

Illumination — الكشف

Immaterialism (opp materialism) — مذهب اللامادية

Imperative — أمر

/ Categorical — الأمر المطلق (فى فلسفة كانط)

/ Hypothetical or conditional — الأمر المشروط أو المقيد أو الفرضى

Imperturbability = mental repose (ataraxia of Epicurus)

طمأنينة النفس أو راحة البال (فى مذهب شكاك اليونان)

Incarnation (cf. pantheism — مذهب الحلول (قارن مذهب وحدة الوجود)

Indeterminism = libertarianism) cf. determinim)

مذهب الاختيار أو الحرية ضد الجبرية أو الحتمية

Induction (cf. deductiou & Syllogism) — الاستقراء

Inspiration (cf. revelation) — الإلهام

Instrumentalism (cf. Pragmatism)

مذهب الذرائع (عند ديوى) : (قارن المذهب العملى عند وليم چيمس)

Integration — تكامل

Intellectualism = rationalism

المذهب العقلى أو مذهب العقليين فى علمى الأخلاق والجمال خاصة

Introspection = subjective observation

(منهج) الاستبطان أو التأمل الذاتى أو الملاحظة الباطنية (فى علم النفس)

Intuition, (not conjecture) الحدس (وهو غير التخمين)
Intuitional theory, see teleological نظرية الحدسيين
Intultionism or intuitionalism مذهب الحدس أو الحدسيين
Irrationalism = supernaturalism, opp. rationalism
مذهب اللاعقليين أو القائلين بخوارق العادات — ضد مذهب العقليين
Judgments أحكام
/ Factual, opp. value
أحكام الواقع أو الأحكام الواقعية — ضد أحكام القيم أو الأحكام التقويمية
Logic علم المنطق
/ Formal or Traditional المنطق الصورى أو التقليدى
Logistic, aljebra, algorithmic, mathematical, Symbolic
المنطق الجبرى — اللوغارتمى — الرياضى — الرمزى
Logicism cf, Formalism, النزعة الصورية أو المنطقية
Logistic المنطق الرياضى
Marxcism الفلسفة الماركسية
Materialism, opp. spiritualism المادية — أو المذهب المادى ضد الروحية
/ dialectic المادية الجدلية
Mechanism, cf. Materialism المذهب الآلى
Metaphysics (= First philosophy)
ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى عند أرسطو)
Method منهج — طريقة
/ of agreement طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع (عند مل)
/ of concomitant variation طريقة التغير النسبى أو التلازم فى التغير
/ of difference طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف
/ indirect or Joint method of agreement & difference
طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم فى الوقوع وفى التخلف
/ deductive منهج الاستنباط العقلى
/ inductive, Scientific or experimental
منهج الاستقراء أو المنهج العلمى أو التجريبى
Methodology مناهج (أو طرائق) البحث العلمى — فلسفة العلوم — المنطق التطبيقى
Monadology مذهب الذرات الروحية
Monism, (see pluralism & dualism)
المذهب الواحدى (انظر مذهب التعدد — والثنائية)
Monotheism (see polythlism) مذهب التوحيد (انظر مذهب الشرك)
Moral Sense مذهب الحاسة الخلقية
Morality الأخلاقية

Mystics = sufis (cf. Sophists)	الصوفية (قارن السوفسطائية)
Maysticism = sufism (cf. Sophism)	التصوف – مذهب الصوفية – (قارن مذهب السوفسطائية)
Microscope	المجهار
Nativism = apriorism	مذهب الفطرة – المعانى الفطرية
Naturalism opp. anti — naturalism	مذهب الطبيعيين – ضد مذهب اللاطبيعيين
Necessary = Self — evident	الضرورى أو البديهى أو الواضح بذاته
Necessary opp. Contingent	واجب الوجود – ضد ممكن الوجود
Necesitariansm	مذهب الحتمية أو الضرورة
Nominalism, opp, realism	مذهب الاسميين – ضد مذهب الواقعيين
Normative = regulative, opp. positive, descriptive	معيارى – ضد وضعى أو وصفى
Norms, see criterions	معايير أو مقاييس
Objective, opp. subjective	موضوعى – ضد ذاتى
Objective reality	حقيقة خارجية أو موضوعية
Objectivism opp.	مذهب الموضوعية
Objectivity, opp. subjectivity	موضوعية أو عينية – ضد ذاتية
Obligation (What ought to be)	إلزام
Obviousness	الوضوح (نظرية)
Occasionalism	مذهب المصادفة أو الاتفاق
Ontology	مبحث الوجود
Optimism, opp. pessimism	التفاؤل – ضد التشاؤم
Originality	أصالة أو إبداع
Pantheism (see : incarnation)	مذهب وحدة الوجود
Particulars, opp, universals	الجزئيات ضد الكليات
Perception, see : conception	الإدرك الحسى
Peripateticism (See : Aristotelianism)	مذهب المشائين (أتباع أرسطو)
Permanence, opp, change	الدوام ضد التغير
Phenomenalism	فلسفة الظواهر
Pineal gland	الغدة الصنوبرية
Platonism /	فلسفة أو مذهب أفلاطون
/ Neo	مذهب الأفلاطونية المحدثة
/ Cambridge	مذهب أفلاطونيى كامبردج
Pluralism = (cf. monism)	مذهب التعدد
Polytheism (opp. : monotheism)	مذهب الشرك
Positive sciences, (opp. normative)	علوم وضعية ضد معيارية

Positivism	مذهب الوضعيين أو المذهب الوضعى
Positivism / Logical	الوضعية المنطقية
Postulates (See : axioms)	مسلمات أو مصادرات
Potentiality, opp. actuality	الوجود بالقوة
Pyrrhonism	المذهب البيرونى (مذهب الشك المطلق)
Pythagoreanism	مذهب الفيثاغورية
Pragmatism (see instrumentalism)	المذهب العملى أو الفلسفة العملية
Prejudice	حكم مبتسر
Probability	الاحتمال أو الترجيح
Quantitative difference, opp. qualitative diff.	اختلاف كمى (فى الكم) — ضد اختلاف كيفى أو نوعى
Quantity, opp. quality	الكم ضد الكيف
Quantification	التكميم
Rationalism (see irrationalism, impiricism)	مذهب العقليين أو المذهب العقلى
Reality (cf. fact) —opp. appearence	الحقيقة — ضد الظاهر
Reality / ultimate	الحقيقة القصوى
Reasoning	استدلال
Realism, opp. idealism & nominalism	المذهب الواقعى أو الواقعية — ضد المذهب المثالى والمذهب الأسمى
Realism/naive	مذهب الواقعية الساذجة
/ critical	مذهب الواقعية النقدية
Relative, opp. absolute	نسبى — ضد مطلق
Relativism	المذهب النسبى — أو النظرية النسبية
Responsbility	تبعة أو مسئولية
Revelation (see : inspiration)	وحى
Romanticism = sentimentalism	المذهب الرومانسى أو الابتداعى أو العاطفى (فى علم الجمال خاصة)
Satisfaction	إشباع أو إرضاء
Scepticism, opp. dogmatism	مذهب الشك
Scepticism / epistemological	مذهب الشك الأبستمولوچى (فى نظرية المعرفة أو فى إمكان العلم)
Scholasticism	مذهب المدرسيين (الفلاسفه الدينيين فى العصور الوسطى)
Sciences / normative	علوم معيارية
/ Positive	» وضعية
/ Social	» اجتماعية أو إنسانية

Scientism — النزعة العلمية المتطرفة

Selection / natural — الانتخاب الطبيعى

Self-evident-theory — نظرية البديهى أو الواضح بذاته

Semantics — السيمانطيقا (وهى البحث فى دلالة الألفاظ فى الوضعية المنطقية)

Sensation — إحساس

Sensationalism or sensualism (cf. empiricism & positivism)
مذهب الحسيين أو المذهب الحسى قارن المذهب التجريبى والمذهب الوضعى

Sentimentalism (see : romanticism) — المذهب العاطفى

Situations — مواقف (خصوصاً عند الوجوديين)

Social work — الخدمة الاجتماعية

Socialism, cf. communism — الاشتراكية أو مذهب الاشتراكيين

Sociology cf. Anthropology — علم الاجتماع – قارن علم الإنسان

Solipcism (see : idealism)

Somnambulism = sleep walking or noctambulism
السبات الانتقالى أو التجول أثناء النوم

Sohism (see : sufism) — مذهب السوفسطائية

Spiritism — تحضير الأرواح

Spiritual vision — نظرية الشهود (فى التصوف)

Spiritualism (see : materialism) — الروحية أو المذهب الروحى

Spiritualism/monistic — مذهب الروحية الواحدى أو القول بوحدة الروح

/ pluralistic — مذهب الروحية المتكثرة أو القول بتعدد الروح

States — أحوال (عند الصوفية)

Stations — مقامات (عند الصوفية)

Statistics — علم الإحصاء

Stoicism — المذهب الرواقى أو فلسفة الرواقيين

Stoics — الرواقيون

Subjectivism opp. objectivism
مذهب الذاتيين – ضد مذهب الموضوعيين

Subjectivity (opp. objectivity) — الذاتية

Sublimation — إعلاء أو تسامى

Substance (opp. accideent) — الماهية أو الجوهر

Sufism (see : mysticism & cf. sophism) — مذهب التصوف

Supernaturalism (see : irrationalism)
مذهب القائلين بخوارق العادات أو اللاعقليين

Supression see repression — قمع – وأد

Survival of the fittest	بقاء الأصلح
Syllogism (cf. deduction & induction)	القياس
Symbolism	المذهب الرمزى
Sympathy	مشاركة وجدانية أو تعاطف
Syncretism	مذهب التلفيق
System = doctrine (cf. theory)	مذهب
Tautology	تحصيل حاصل
Teleological theory, (opp. intuitional theory)	نظرية الغائيين — ضد نظرية الحدسيين (فى الأخلاق)
Teleology = finalism	غائية
Telescope	المقراب
Testimony	الدليل النقلى — شهادة الغير
Theism (see : atheism)	مذهب التأليه أو المؤلهة
Theology	علم اللاهوت أو الفلسفة الإلهية
Theory (cf. System)	نظرية
Theory of ideas	نظرية المثل (عند أفلاطون)
Theosophy	التصوف الإشراقى أو النظرى (ضد العملى الذى يقوم على حياة القناعة والزهد)
Tradition	التواتر
Transmigration	مذهب تناسخ الأرواح
Truth	الحق أو الصدق
Universal, opp. relative — particular	عام (مطلق) — نسبى — جزئى
Universal validity	الصدق المطلق (لا يحده زمان ولا مكان)
Universality	التعميم
Utilitarianism = universalistic hedonism cf. Eudaemonism	مذهب المنفعة (أو اللذة) العامة
Values	قيم
/ extrinesic or instrumental	قيم خارجية
/ intrinsic	قيم باطنية ذاتية
/ moral	قيم أخلاقية
/ ultmate (see : ideals)	قيم مطلقة أو مثل عليا
Vienna (or Viennese) circle	مدرسة أو جماعة فينا

كتب توفيق الطويل

(ا) تأليفاً :

- الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ــ طبعة أولى ــ تقوم بنشرها منشأة المعارف بالإسكندرية .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة ــ الطبعة الثانية ــ تقوم بنشرها مكتبة مصر (بالفجالة ــ القاهرة)
- چون ستورت مل ــ من سلسلة نوابغ الفكر الغربى ــ تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة
- مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ــ تقوم بنشره مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة
- مسائل فلسفية (بالاشتراك) تقوم بنشره مكتبة مصر
- مشكلات فلسفية (بالاشتراك) تقوم بنشره مكتبة مصر
- التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ــ تقوم بنشره مكتبة الآداب
- قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ــ تقوم بنشره دار الفكر العربى
- التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ــ من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية ــ تقوم بنشره مكتبة الحلبى
- الشعرانى : إمام التصوف فى عصره ــ من سلسلة أعلام الإسلام ــ تقوم بنشره مكتبة الحلبى
- الأحلام : دراسة مقارنة ــ تقوم بنشره مكتبة الآداب
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة ــ الطبعة الثالثة ــ تقوم بنشرها مكتبة مصر
- أسس الفلسفة ــ الطبعة الرابعة ــ تقوم بنشرها مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- الفلسفة والإلهيات (فى كتاب تراث الإسلام The Legacy of Islam): من وضع ألفرد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن — تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة
- علم الغيب فى العالم القديم : من وضع شيشرون —Cicero's Divination تقوم بنشره مكتبة الآداب
- المجمل فى تاريخ علم الأخلاق : من وضع هنرى سدچويك H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج — تقوم بنشره مكتبة الخانجى
- أفلاطون والأكاديمية (فى كتاب تاريخ العلم ج ٣ — من وضع چورچ سارتون Sarton تقوم بنشره مؤسسة فرانكلين
- المغنى للقاضى عبد الجبار تحقيق بالاشتراك ج ٨ فى المخلوق و ج ٩ فى التوليد

عدا ما للمؤلف من مقالات وأبحاث مؤلفة أو مترجمة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٦٤

(ب) ترجمةً وتعليقاً وتحقيقا :

- الفلسفة والإلهيات (فى كتاب تراث الإسلام The Legacy of Islam) من وضع ألفرد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن — تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة
- علم الغيب فى العالم القديم : من وضع شيشرون — Cicero's Divination تقوم بنشره مكتبة الآداب
- المجمل فى تاريخ علم الأخلاق : من وضع هنرى سدچويك H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج — تقوم بنشره مكتبة الخانجى
- أفلاطون والأكاديمية (فى كتاب تاريخ العلم ج ٣ — من وضع چورچ سارتون Sarton تقوم بنشره مؤسسة فرانكلين
- المغنى للقاضى عبد الجبار تحقيق بالاشتراك ج ٨ فى المخلوق و ج ٩ فى التوليد

عدا ما للمؤلف من مقالات وأبحاث مؤلفة أو مترجمة

القاهرة
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٦٤